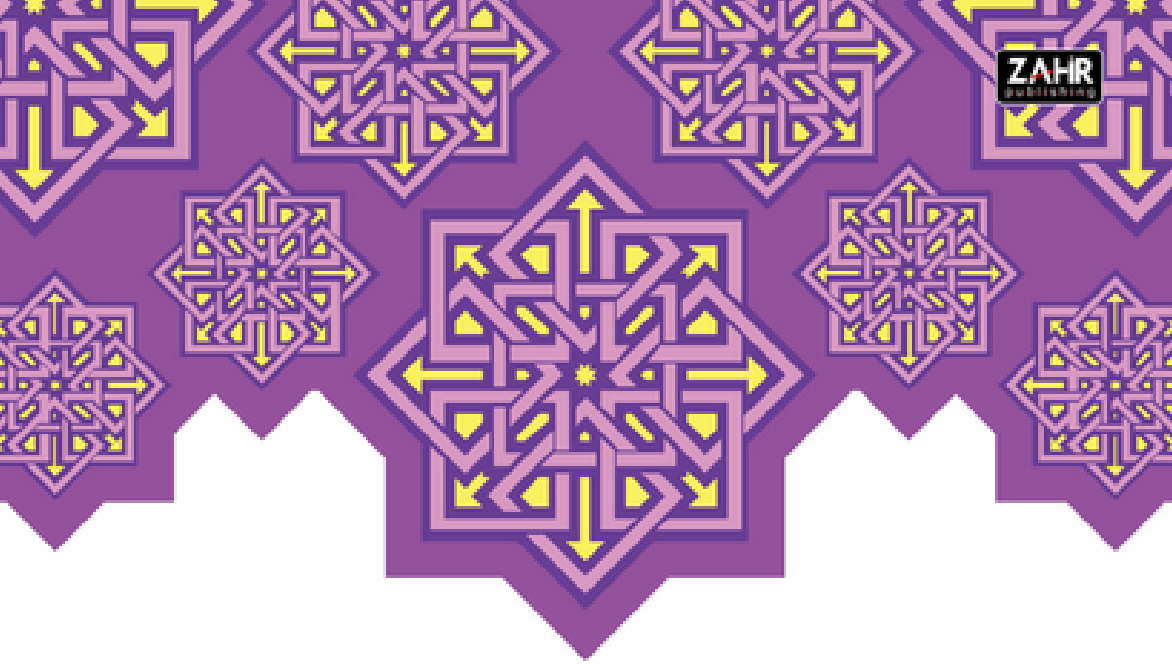
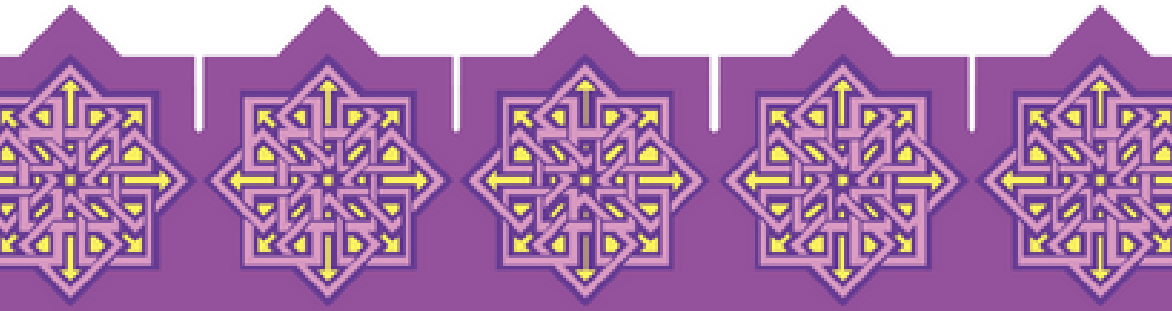


SOSIOLOGI AL-QUR'ÂN

Menuju Masyarakat Ideal Berbasis Spiritualitas, Moderasi, dan Berperadaban Maju



WARDANI

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

SOSIOLOGI AL-QUR'ÂN

Menuju Masyarakat Ideal Berbasis Spiritualitas, Moderasi, dan Berperadaban Maju

WARDANI

ZAHIR publishing

SOSIOLOGI AL-QUR`ÂN
Menuju Masyarakat Ideal Berbasis Spiritualitas, Moderasi, dan Berperadaban Maju

Copyright© 2020

Penulis
Wardani

Layout Isi
H. Ari Darisman

Desain Cover
Lilin

15,5 x 23 cm, xxxii + 107 hlm
Cetakan ke-1, Juli 2020
ISBN: 978-623-7707-57-8

Diterbitkan oleh:
ZAHIR PUBLISHING
Kadisoka RT. 05 RW. 02, Purwomartani,
Kalasan, Sleman, Yogyakarta 55571
e-mail : zahirpublishing@gmail.com

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari penerbit.

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN PENGUTIPAN AYAT

A. Transliterasi Arab-Latin

No.	Arab	Indonesia
1.	ا	`
2.	ب	b
3.	ت	t
4.	ث	ts
5.	ج	j
6.	ح	h̲
7.	خ	kh
8.	د	d
9.	ذ	dz
10.	ر	r
11.	ز	z
12.	س	s
13.	ش	sy
14.	ص	sh
15.	ض	dh

No.	Arab	Indonesia
16.	ط	th,
17.	ظ	zh’
18.	ع	‘
19.	غ	gh
20.	ف	f
21.	ق	q
22.	ك	k
23.	ل	l
24.	م	m
25.	ن	n
26.	و	w
27.	ه	h
28	ء	`
29.	ي	y

Vokal panjang ditulis sebagai berikut:

ا = â
-ى- = î
--وُ = û

Kata yang diakhiri dengan hurup *yâ`* ganda (*tasydîd*) ditulis dengan î, seperti al-Zuhrî, Makkî al-Qaysî, dan Ibn Hazm al-Andalusî. Jika hurup ini diakhiri dengan *tâ` marbûthah*, penulisannya adalah *îyah*, seperti Ibn Qayyim al-Jawzîyah. Jika hurup ini terletak di

tengah kata, penulisannya adalah dengan hurup ganda (yy), seperti *al-mubayyan.*

Partikel ال yang mengawali kata ditulis dengan "al", baik pada hurup-hurup awal kata *shamsîyah* maupun *qamarîyah*, seperti *al-nâsikh, al-mansûkh*.

Tâ' marbûthah (ة) ditulis dengan ketentuan:

1. Kata yang berakhiran *tâ` marbûthah* yang merupakan suatu kesatuan dengan kata sesudahnya sebagai kata sifat ditulis dengan "h", seperti: *sunnah sayyi'ah* dan *naz'rah 'âmmah*.
2. Jika *tâ` marbûthah* tersebut beriringan dengan kata sesudahnya sehingga membentuk hubungan *idhâfah,* penulisannya adalah dengan "t", seperti: *Silisilat al-Ahâdîts al-Shahîhah* dan *Tuhfat al-Thulâb.*

B. Pengutipan Ayat

Penulisan sumber dari ayat al-Qur`ân menggunakan singkatan Q. (al-Qur`ân)/ nomor urut surah dalam *mushhaf* / nomor urut turun surah berdasarkan kronologi dalam *mushhaf* Mesir, seperti: Q. 9/113: 5, Q. 2/87: 193.

KATA PENGANTAR

SOSIOLOGI AL-QUR`ÂN: INTEGRASI ILMU TAFSIR DAN ILMU SOSIAL

Bismillâh ar-Rahmân ar-Rahîm

Penulis memanjatkan puji syukur ke hadirat Allah swt., Tuhan yang Maha Kuasa, atas penerbitan buku ini. Karya ini tidak mungkin terwujud jika tidak dengan petunjuk dan pertolongan-Nya.

Al-Qur`ân Relevan untuk Berbagai Kondisi

Karya ini memang terlihat tidak tebal dari ukuran halaman. Akan tetapi, semoga dari buku kecil, kajian penulis dengan metode tematik (*at-tafsîr al-mawdhû'î*) dan dengan pendekatan sosiologis ini, bisa memberikan manfaat yang nyata dalam meujudkan masyarakat yang ideal. Saya yakin bahwa ajaran al-Qur`ân tidak hanya memuat persoalan-persoalan keyakinan dan ibadah, melainkan persoalan kemasyarakat, termasuk dasar filosofi yang harus ada, seperti prinsip keimanan sebagai dasar spiritualitas, prinsip hidup sebagai berdampingan (*peaceful co-existence*) di era kemajemukan sekarang, dan berdinamika mengikuti perkembangan peradaban yang meniscayakan perubahan di tengah masyarakat yang semakin canggih. Relevansi teks al-Qur`ân untuk setiap zaman dan tempat (*shalâhiyyat an-nashsh li kulli zamân wa makân*) yang sejak dahulu dinyatakan oleh lisan seorang Imam asy-Syâfi'î dalam *al-Risâlah*, bahwa "tidak ada suatu persoalan pun yang dihadapi oleh seorang penganut agama Allah swt (Islam), melainkan dalam al-Qur`ân sudah ada petunjuk dalam bentuk petunjuk berkaitan dengannya (*falaysat tanzilu bi ahadin min ahl dîn Allâh nâzilatun illâ wa fî kitâb*

Allâh ad-dalîl 'alâ sabîl al-hudâ fîhâ)".[1] Tentu tidak terbayang bagi kita bahwa al-Qur`ân akan menjawab semua persoalan secara rinci. Imam asy-Syâfi'î sendiri mengatakan jawaban al-Qur`ân terhadap permasalahan itu berupa dalil sebagai petunjuk. Dalam perspektif *ushul al-fiqh*, mekanisme mengambil dalil untuk menyikapi kasus-kasus baru dilakukan dengan metode *qiyâs*. Al-Qur`ân hanya memuat prinsip-prinsip dasar yang bisa dikembangkan untuk menjawab persoalan-persoalan baru.

Meskipun al-Qur`ân diturunkan di masyarakat Arab pada abad ke-6 M dan dalam konteks spesifik, dengan kultur yang berbeda dengan kultur di tempat lain, namun al-Qur`ân sendiri berdiktum tentang dirinya bahwa ia adalah "petunjuk bagi manusia" (*hudan li al-nâs*), bahkan kitab suci ini berisi "bukti-bukti yang jelas dari petunjuk itu" (*bayyinât min al-hudâ*), dan "standar, patokan, pembeda" (*al-furqân*) antara yang benar dan yang keliru. Seorang intelektual asal Pakistan, Fazlur Rahman, juga pernah memformulasi tujuan al-Qur`ân ini lebih lanjut, "al-Qur`ân adalah dokumen yang ditujukan kepada manusia".[2] Lebih lanjut, ia mengatakan bahwa, al-Qur`ân bukanlah risalah tentang Tuhan dan sifat-Nya saja. Kenapa? Itu artinya, al-Qur`ân bukan sekadar kitab suci yang berisi uraian tentang ketuhanan melulu, karena ditinjau dari aspek keyakinan pun, adanya Tuhan itu fungsional, tegas Fazlur Rahman. Dia adalah zat Pencipta dan pemelihara alam semesta dan manusia, dan memberi petunjuk kepada mereka dan memberi keputusan (memberi pahala dan menghukum. Jadi dua hal ini (memberi petunjuk dan memberi keputusan) adalah dua hal hal yang terkait. Simpelnya, ini adalah wujud "keadilan yang disertai kasih sayang" (*justice tempered by mercy*) dalam istilah penulis modern. Akan tetapi, konsep al-Qur`ân bahkan melebihi kedua hal ini, karena ada lima yang saling

---

[1] Al-Syâfi'î, *al-Risâlah,* ed. Ahmad Muhammad Syâkir (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 20.

[2] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), h. 1.

terkait dan menyatu dalam ajaran al-Qur`ân, yaitu (1) kreativitas, (2) pemeliharaan, (3) memberi petunjuk, (4) keadilan, dan (5) kasih sayang.[3]

Petunjuk al-Qur`ân kepada manusia tidak hanya menyangkut soal teologis dan eskatologi, yaitu soal tentang Tuhan yang berhak disembah dan soal tentang kehidupan di akherat nanti, melainkan juga soal tentang bagaimana manusia hidup secara layak di dunia ini. Tujuan al-Qur`ân, tegas Fazlur Rahman, adalah membentuk tatanan sosial yang berlandaskan etis dan egaliter.[4] Jadi, segmen yang d*Ibid*ik oleh al-Qur`ân bukan hanya manusia sebagai individual, melainkan manusia secara kolektif. Dari ini, kita bisa menyimpulkan bahwa ajaran tentang masyarakat juga menjadi *concern* al-Qur`ân. Bahkan dikatakan, sebagaimana dikutip dalam buku ini, seseorang dianggap saleh secara individual adalah jika ia juga saleh secara sosial.

Tidak hanya al-Qur`ân bersifat universal dilihat dari persoalan-persoalan yang dikandungannya, melainkan juga universal dilihat dari gerak atau pergeseran kandungannya. Teks al-Qur`ân memang terbatas, 6.236 ayat, sudah merupakan teks final, sejauh yang kita yakini, meski di kalangan Barat, berkembang berbagai wacana lain. Bagaimana teks yang terbatas itu diproyeksikan untuk menghadapi berbagai problema yang dihadapi oleh kaum muslimin dalam berbagai kondisi dan tempat yang berbeda dan

---

[3] Rahman, *Major Themes*, h. 1. Kelima elemen ini menjadi elemen-elemen yang saling terkait, misalnya, tampak dalam surat al-Fâtihah, di mana di dalamnya (ayat: *Alhamd li Allâh rabb al-'âlamîn*) Allah swt diperkenalkan sebagai Tuhan dengan kreativitas penciptaan, Dia telah menciptakan seluruh jagat raya ini dengan ketatanan dan keserasian serta kreativitas yang luar bisa. Konsep *rabb*, Tuhan sang Pemelihara dan Pelindung, dilekatkan kepada sosok Allâh sebagai Tuhan. Jika Dia adalah kreatif menciptakan, Dia juga melindunginya. Tuhan juga memberi petunjuk dengan adanya keharusan manusia berkomitmen beribadah dan meminta pertolongan (ayat: *iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'înu*) serta meminta petunjuk (*ihdinâ ash-shirâth al-mustaqîm*), dan membedakan antara "jalan yang lurus" dan jalan yang menimbulkan murka Tuhan dan jalan yang sesat (ayat terakhir: *shirâth alladzîna an'amta 'alayhim ghayr al-maghdhûb 'alayhim wa lâ adh-dhâllîn*).

[4] Rahman, *Major Themes*, h. 37-38.

bahkan semakin kompleks, padahal al-Qur`ân diyakini sebagai petunjuk bagi manusia secara luas? Pertama, ajaran-ajaran al-Qur`ân harus dipahami prinsip-prinsip dasarnya. Asy-Syâthibî dalam *al-Muwâfaqât* sudah lama menyatakan bahwa ajaran-ajaran pokok-pokok yang tidak mungkin termakan oleh waktu, bahkan tidak pernah bisa dianggap dibatalkan oleh ajaran lain dari perspektif teori *naskh* sekalipun.[5] Ajaran pokok tentang keyakinan dan moral, misalnya, tidak mungkin tergerus oleh waktu dan tempat. Ada dimensi teologis dan moral yang tidak bisa terlepas dari formulasi-formulasi ajaran al-Qur`ân. Para ulama telah menyebutkan aspek terdalam ajaran al-Qur`ân dengan berbagai istilah: asy-Syâthibî dan beberapa ushuliyyun sehaluan dengan ini, bahkan di era modern semisal Mahmûd Muhammad Thâhâ menyebutnya dengan *kulliyyât* (prinsip-prinsip universal), *ushûl* (prinsip-prinsip), Fazlur Rahman menyebutnya dengan ajaran ideal-moral. Kedua, dalam konteks penafsiran, kita harus menggeser dari ajaran-ajaran al-Qur`ân yang tampak insidental ke esensial dengan memahami prinsip-prinsip dasarnya. Itulah sebabnya mengapa seorang penafsir terkenal asal Tunis, Muhammad ath-Thâhir ibn Âsyûr, dalam mukadimah tafsirnya, *at-Tahrîr wa al-Tanwîr*, pernah mengatakan bahwa tugas penafsiran bukan hanya mengungkap kandungan ajaran dari ayat, melainkan juga kaidah-kaidah ajaran. Hal ini sejalan dengan bermunculan karya-karya tentang kaidah tafsir, baik di masa klasik maupun modern, yang tidak hanya bermanfaat untuk kepentingan menafsirkan ayat bagi penafsir, seperti kaidah kebahasan, melainkan juga bermanfaat bagi kita semua, yaitu melalui prinsip-prinsip ajaran al-Qur`ân tentang diri dan kehidupan. Karya 'Abd ar-Rahmân bin Nashir bin 'Abdullâh as-Sa'dî (1307-1376 H), *al-Qawâ'id al-Hisân*, misalnya, membahas juga ajaran al-Qur`ân tentang moderasi dan keseimbangan (*at-tawassuth wa al-i'tidâl*).[6] Bahkan, di era modern,

---

[5] Abû Ishâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah,* ed. 'Abdullâh Dirâz (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), vol. 2, h. 77-78.

[6] 'Abd ar-Rahmân bin Nâshir bin 'Abdullâh as-Sa'dî, *al-Qawâ'id al-Hisân*

‘Umar bin ‘Abdullâh al-Muqbil, menulis *Qawâ’id Qur`âniyyah: Khamsûn Qâ’idatan Fî an-Nafs Hayâh* (Kaidah-Kaidah Qur`ani: 50 kaidah tentang Diri dan Kehidupan).[7]

Kebanyakan dari kaum muslimin hanya memperlakukan al-Qur`ân lebih cenderung hanya sebagai kitab suci untuk keyakinan dan ibadah saja, bukan tentang hidup dan kehidupan, hanya tentang individu, bukan tentang sosial kemasyarakatan. Mona Shiddiqui dalam *How to Read the Qur`an*, sebagaimana dikutip oleh Ziauddin Sardar, mengatakan bahwa al-Qur`ân adalah “kitab tertutup yang hanya dapat dibaca, dilafalkan, dan dipatuhi”. Lebih lanjut, sebagaimana ditulis oleh Ziauddin Sardar, “Namun, kitab itu menyampaikan berbagai prinsip penting, termasuk pengetahuan tentang masyarakat yang diidealkan al-Qur`ân, tentang menghargai perbedaan antara yang universal dan yang partikular, dan tentang cara suatu masyarakat membentuk dan memelihara pandangan dasarnya dalam menghadapi perubahan sosial, budaya, dan lingkungan yang cepat. Kekuatan dan petunjuk al-Qur`ân, sebagaimana ditulis Shiddiqui, muncul ketika ia dibaca dan ditafsirkan sesuai dengan situasi aktual yang tengah berubah. Hanya saja, membaca al-Qur`ân dari sudut pandang perubahan situasi sangat jarang dilakukan. Secara umum, tafsir-tafsir tradisional al-Qur`ân kurang menaruh perhatian terhadap perubahan di tengah masyarakat”.[8]

Integrasi antara Ilmu Tafsir dan Ilmu Sosial

Sosiologi al-Qur`ân, demikian judul buku ini. Filosofi yang mendasarinya adalah keasadaran akan perlu menafsirkan al-

---

(T.th.: Dâr Ibn al-Jawzî, t.th.), h. 68-70.

[7] ’Umar bin ‘Abdullâh al-Muqbil, *Qawâ’id Qur`âniyyah: Khamsûn Qâ’idatan Fî an-Nafs wa al-Hayâh* (Riyadh: Markaz Tadabbur li al-Istisyârât at-Tarbawiyyah wa at-Ta’lîmiyyah, 2012). Karya ini tersedia dalam bentuk pdf, aplikasi digital, dan video.

[8] Ziauddin Sardar, *Ngaji Quran di Zaman Edan: Sebuah Tafsir untuk Menjawab Persoalan Mutakhir* (Jakarta: Serambi, 2014), h. 61-62.

Qur`ân dengan semangat perubahan zaman yang disebutkan oleh Shiddiqui itu, karena dengan begitu al-Qur`ân tidak menjadi kitab suci tertutup, melainkan aktual dan merespon isu-isu hangat. Hal yang perlu dilakukan adalah membuka diri untuk mengintegrasikan antara ilmu tafsir dan ilmu sosial-humaniora. "Tafsir saintifik" (*al-tafsîr al-'ilmî*) ini dahulu banyak ditentang oleh para ulama seperti al-Syâthibî dalam *al-Muwâfaqât*, tapi "diamini" oleh ulama lain, seperti al-Ghazâlî dalam *Jawâhir al-Qur`ân*. Sebagian ulama, seperti M. Quraish Shihab, memilih sikap yang katanya berhati-hati, yaitu dengan menggunakan istilah "isyarat ilmiah", untuk menghindari "teori ilmiah" atau "teori ilmu pengetahuan". Namun, sikap ini adalah sikap yang tidak berani, sikap ragu-ragu, antara mengklarifikasi lebih mendalam dengan mengkaji pandangan-pandangan al-Qur`ân atau menolaknya sama sekali.

Dalam artikel penulis, "Posisis al-Qur`ân dalam Integrasi Ilmu",[9] disebutkan bahwa model-model integrasi ilmu antara ilmu agama (dalam hal ini tafsir al-Qur`ân) dan ilmu pengetahuan (*science*) memang bervariasi. Pertama, "ayatisasi", yaitu sekadar membubuhkan ayat-ayat dalam penafsiran al-Qur`ân, atau dalam penelitian eksak, seperti fisika dan kimia, ayat sekadar dibubuhkan. Ayat lalu terkesan hanya menjadi semacam "stempel" pembenar terhadap temuan yang didapat, atau menjadi sarana justifikasi bahwa temuan ilmu pengetahuan ini sudah ada dalam al-Qur`ân tanpa melakukan klarifikasi penafsiran yang mandiri dan mendalam. Jika hanya "mengekor" temuan ilmu pengetahuan yang kemudian diberi "stempel" ayat, maka perilaku ini justru menimbulkan kritik yang justru menjadi bumerang bagi kaum muslimin sendiri. Mereka dicap sebagai kalangan apologis. Kalangan Barat paling suka menuduh para penulis yang mengklaim seenaknya saja bahwa temuan-temuan ilmu pengetahuan moden telah didahului oleh al-Qur`ân. Ayatisasi

[9] Wardani, "Posisi al-Qur`ân dalam Integrasi Ilmu: Telaah terhadap Pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo", dalam *Nun*, vol. 4, no. 1 (2018), h. 107-157.

ini bermacam-macam bentuknya; ada yang sekadar menempatkan ayat al-Qur`ân sebagai inspirasi, seperti dianjurkan oleh Imam Suprayogo (mantan rektor UIN Malang). Integrasi ilmu di perguruan tinggi keagamaan Islam ini telah menghasilkan berbagai karya tafsir, bahkan metode tafsir saintifik, yang telah melangkah jauh dari patok keilmuan rektornya, yaitu tidak sekadar menempatkan ayat sebagai inspirasi lagi, melainkan lebih jauh, menempatkan ayat sebagai asumsi/ hipotesis yang harus dibuktikan.[10] Noeng Muhajir, seperti

---

[10] Karya-karya tafsir saintifik yang diterbitkan di UIN Malang adalah sebagai berikut: (1) *Ekonomi Qur`ani: Doktrin Reformasi Ekonomi dalam al-Qur`ân* karya Mishbahul Munir dan A. Djalaluddin, (2) *Filsafat Sains dalam al-Qur`ân* karya M. Hadi Masruri dan Imron Rossidy, (3) *Analisis Matematis terhadap Filsafat al-Qur`ân* karya Abdul Aziz dan Abdussakir, (4) *Ada Matematika dalam al-Qur`ân* karya Abdussakir, (5) *Indahnya Matematika dalam al-Qur`ân* karya Hairur Rahman, (6) *Inspirasi al-Qur`ân dalam Algoritma* karya Fatchurrochman, M. Faisal, Amin H., dan Suhartono, (7) *Rahasia al-Qur`ân dalam Biometrik* karya Suhartono dan Totok Chamidy, (8) *al-Qur`ân dan Semut: Inspirasi al-Qur`ân dalam Membangun Algoritma Ant* karya M. Amin Hariyadi, (9) *Lempung: Menguak Rahasia Keagungan Allah* karya Anton Prasetyo dan Novi Avisena, (10) *Besi: Material Istimewa dalam al-Qur`ân* karya Diana Candra Dewi, Himmatul Baroroh, dan Tri Kustono Adi, (11) *Embriologi dalam al-Qur`ân: Kajian pada Proses Penciptaan Manusia* karya Kiptiyah, (12) *Siapakah Penentu Jenis Kelamin Bayi?* karya Bayyinatul Muchtaromah, (13) *Fisika dan al-Qur`ân* karya Agus Mulyono dan Abtokhi, *Ayat-ayat Kauniyah* karya Abbas Arfan Baraja, (14) *Manajemen Qur`ani: Menerjemahkan Idarah Ilahiyah dalam al-Qur`ân* karya Ahmad Djalaluddin, (15) *Konservasi Sumber Daya Alam: Perspektif Islam dan Sains* karya Ulfa Utami, (16) *Ekologi Serangga* karya Dwi Suheriyanto, (17) *Gizi dan Kesehatan: Perspektif al-Qur`ân dan Sains* karya Eko Budi Minarno dan Lilik Hariani, (18) *Matematika 1 (Kajian Integratif)* karya Abdussakir, (19) *Tarbiyah Qur`aniyah* karya M. Samsul Ulum dan Triyo Supriyatno, (20) *Pendidikan Berparadigma al-Qur`ân* karya Imam Suprayogo, (21) *Pembelajaran Bahasa Inggris* karya Rina Sari, (22) *Filsafat Ilmu* karya Mudjia Raharjo et., (23) *al-Qur`ān wa ad-Dzaka` al-Lughawī* karya Ahmad Dini Hidayatullah, (24) *Realitas dan Metode Penelitian dalam Perspektif al-Qur`ân* karya M. F. Zenrif, (25) *Psikologi Emansipatoris: Spirit al-Qur`ân dalam Membentuk Masyarakat yang Sehat* karya Muhammad Mahpur dan Zainal Habib, (26) *Di Bawah Cahaya al-Qur`ân: Cetak Biru Ekonomi Keluarga Sakinah* karya M. F. Zenrif, (27) *Kemiskinan dalam Perspektif al-Qur`ân* karya M. Sa'ad Ibrahim, (28) *Membaca Konsep Arsitektur Vitruvius dalam al-Qur`ân* karya Aulia Fikriani Muchlis dan Yulia Eka Putrie, dan (29) *Berkaca pada Kota Alam: Menuju Kota Berkelanjutan*

halnya Imam Suprayogo, adalah tokoh yang juga menyarankan hal yang sama.

Kedua, melakukan kajian klarifikatif. Klarifikasi dilakukan dengan melakukan pertama, telaah atas temuan-temuan ilmu pengetahuan secara independen, kedua, melakukan penafsiran yang "adil" terhadap teks, yaitu tidak memaksakan pemahaman-pemahaman (pra-konsepsi), sesuai dengan kaidah tafsir yang diusulkan oleh Shalâh ʻAbd al-Fattâh al-Khâlidî dalam *Mafâtîh li al-Ta'âmul ma' al-Qur`ân* (Kunci-Kunci Berinteraksi dengan al-Qur`ân), "memasuki dunia al-Qur`ân tanpa pra-konsepsi-pra-konsepsi" (*dukhul 'âlam al-Qur`ân duna muqarrarât sâbiqah*).[11] Selanjutnya, dilakukan persandingan antara kedua fakta, yaitu fakta ilmiah dan fakta dari al-Qur`ân. Dengan cara begini, kesimpulan yang dihasilkan tidak semata klaim yang bernada apologis yang tidak beradasar. Kajian seperti ini bukanlah hal yang naive jika dilakukan secara ilmiah yang didasarkan pada fakta. Sebagai kitab suci, al-Qur`ân memang bukan seperti buku ilmu pengetahuan yang dari segi tujuannya menjelaskan teori ilmiah. Al-Qur`ân dari tujuannya adalah kitab suci yang berisi petunjuk (hidayah). Fungsi ini (*kitab hidâyah*) telah diingatkan oleh para penulis, seperti al-Zarqânî.[12] Akan tetapi, meski tujuannya adalah menjadi petunjuk bagi manusia, ketika menjelaskan fenomena alam semesta sebagai bukti keberadaan Tuhan, penjelasannya tentu berdasarkan fakta, bukan fiksi, seperti hal ketika menjelaskan peristiwa-peristiwa. Fakta-fakta itulah yang menjadi titik-tolak dilakukannya kajian sains untuk membuktikannya dan sekaligus kajian tafsir dengan menggunakan teori-teori atau temuan-temuan ilmu pengetahuan. Dalam konteks seperti ini, ayat menjadi titik-tolak kajian ilmiah.

Perspektif al-Qur`ân karya Tarranita Kusumadewi dan Elok Mutiara.

[11] Shalâh ʻAbd al-Fattâh al-Khâlidî, *Mafâtîh li al-Ta'âmul ma' al-Qur`ân* (Zarqa, Yordania: Maktabat al-Manâr, 1985), h. 89.

[12] Muhammad ʻAbd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), vol. 1, h. 24.

Kajian ini memang berpotensi memverifikasi kebenaran al-Qur`ân. Namun, dari beberapa kajian semacam ini, ditemukan aspek-aspek kemukijizatan al-Qur`ân (*al-i'jâz al-'ilmî*). Di sisi lain, teori ilmiah bisa berfungsi sebagai kaca mata atau kerangka (*framework*) untuk membingkai data yang dicari dari al-Qur`ân.

Tafsir saintifik ini memang meniscayakan penafsiran yang luas, secara interdisipliner dan multidisipliner. Menurut Ibn 'Âsyûr, setidaknya, ada tiga model penafsiran. Pertama, penafsiran literal dengan hanya berpatokan pada makna awal kebahasaan. Menurutnya, prinsip ini adalah prinsip awal, yaitu bahwa para ulama menganggap cukup menafsirkan secara kebahasaan dengan pemaknaan awal, selama bisa dipahami. Dalam konteks upaya mempertemukan antara makna ayat dengan temuan ilmu umum, berdasarkan pendirian ini, dilakukan perluasaan makna, namun dengan anggapan bahwa makna perluasaan itu tidak dianggap sebagai yang dikehendaki oleh Allah swt. Kedua, penafsiran yang memperluas dari cakupan makna ayat dengan menguraikan terapan-terapan yang tercakup di dalamnya yang dimaksudkan menguraikan tujuan-tujuan pokok al-Qur`ân (*maqâshid al-Qur`ân*), seperti yang dilakukan oleh al-Ghazâlî dalam *Ihyâ` 'Ulûm ad-Dîn*. Misalnya, ketika menafsirkan firman Allah swt., "*wakallama Allâh Mûsâ taklîman*" (Qs. 4: 164), dengan menguraikan berbagai pandangan kalangan teolog untuk menguatkan ide yang terkandung di dalam ayat tentang *al-kalâm an-nafsî*. Ketiga, menafsirkan ayat al-Qur`ân dengan menguraikan kandungan-kandungan ilmiah yang sesuai dengan maksud ayat. Dalam konteks penunjukan ayat terhadap kandungan ilmiah itu ada dua jenis. Ada kandungan ilmiah yang dipahami hanya melalui isyarat pada ayat, seperti penafsiran kata "*hikmah*" dalam al-Qur`ân (Qs. 2: 269). Meskipun sebutan "hikmah" yang umumnya digunakan sebagai istilah alternatif untuk filsafat bukan representasi atau paling mewakili dari makna sesungguhnya yang dimaksud dalam ayat, makna awalnya sendiri tetap bisa memuat

pengertian ini. Di sisi lain, penjelasan secara rinci tentang hikmah seperti yang berkembang bisa menjelaskan makna awal itu. Begitu juga, ilmu ekonomi bisa ditarik dari penafsiran terhadap ayat "agar harta kekayaan tidak beredar di kalangan orang-orang kaya saja di antara kalian (Qs. 59: 7). Di samping melalui isyarat dalam ayat, Ibn 'Âsyûr memang mengakui bahwa banyak cabang ilmu pengetahuan umum yang memiliki kaitan erat dengan penafsiran al-Qur`ân, seperti dalam argumen-argumen yang dikembangkan dalam teologi Islam. Misalnya, argumen *tamânu*' (*mutual hindering*, saling dipertentangkan)[13] bisa menjelaskan tentang argumen logika dalam al-Qur`ân tentang ketidakmungkinan secara logika akan keberadaan tuhan lebih dari satu yang mengatur tatanan langit dan bumi (Qs. 21: 22). Dalam konteks sikap ketiga ini, para penafsir al-Qur`ân berupaya mengkompromikan antara ilmu-ilmu umum dengan segala perangkat keilmuannya dengan makna-makna ayat al-Qur`ân. Sikap ketiga ini menjadi anutan para ulama, seperti Ibn Rusyd al-Hafîd, al-Ghazâlî, Fakhr al-Dîn ar-Râzî, dan Abû Bakr ibn al-'Arabî.[14]

Menurut Ibn 'Âsyûr, sejauh mana suatu ayat mengandung kandungan ilmu pengetahuan bisa dibedakan dalam empat kategori. Pertama, ilmu-ilmu yang terkandung dalam al-Qur`ân sendiri, seperti ilmu sejarah perjalanan hidup para nabi dan umat-umat terdahulu, ilmu etika, ilmu fiqh, ilmu sejarah legislasi hukum Islam (*tasyrî*'), ilmu keyakinan dan ajaran-ajaran mendasar lain, ilmu bahasa Arab, dan *balâghah*. Kedua, ilmu-ilmu yang bisa membekali pengetahuan yang lebih mendalam yang bisa mendukung penafsiran, seperti ilmu *hikmah* (filsafat) dan ilmu pengetahuan tentang makhluk ciptaan Tuhan, seperti dunia flora dan fauna. Ketiga, ilmu-ilmu yang disebutkan dalam al-Qur`ân yang bisa digunakan untuk menopang

---

[13] Metode ini adalah dengan mencari pertentangan atau kontradiksi dalam sebuah pernyataan atau keyakinan keliru yang dianut, lalu menarik kesimpulan yang berimplikasi batalnya pernyataan atau keyakinan itu.

[14] Ibn 'Âsyûr, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr* (Tunis: Dâr Suhnûn li an-Nasyr wa at-Tawzî', t.th.), vol. 1, h. 42-45.

penafsiran, seperti ilmu geologi, kedokteran, dan logika. Keempat, ilmu-ilmu yang sama sekali tidak terkait dengan penafsiran al-Qur`ân karena dilarang dalam Islam, seperti mitologi, atau karena tidak bisa difungsikan untuk penafsiran al-Qur`ân, seperti ilmu *'arûdh* dan *qawâfî*.[15]

Buku ini tidak berpretensi untuk mengklaim sosiologi, seperti halnya di Barat, persis sama dengan ide-ide al-Qur`ân. Oleh karena itu, buku ini tidak dimaksudkan untuk memberi "stempel" pembenaran dengan ayat atas teori di Barat, seperti pembagian kerja (*division of labour*) Emile Durkheim, melainkan teori ini hanya dijadikan sebagai kerangka untuk membingkai data dari al-Qur`ân sendiri. Ajaran al-Qur`ân tentang masyarakat bisa melebihi berbagai penjelasan teori-teori sosial. Oleh karena itu, seluruh kerja penelitian tentu bertumpu sepenuhnya pada kerja penafsiran, sehingga tidak terjadi pemaksaan penafsiran yang melampaui makna yang terkandung dalam ungkapan.

Dalam kenyataannya, al-Qur`ân memang berbicara banyak tentang masyarakat, baik dari kekayaan kosa-katanya maupun dari persoalan yang dikembangkannya. Al-Qur`ân menggunakan kosa-kata *ummah, firqah, thâ`ifah*, dan *sya'b* dalam ruang-lingkup yang lebih luas. Al-Qur`ân berbicara tentang bangun dan runtuhnya masyarakat, karakteristik sebuah masyarakat yang ideal, tentang perubahan sosial, kontrol sosial, dan norma sosial. Ayat-ayat al-Qur`ân yang berbicara tentang hal ini bervariasi dengan penekanan berlainan, sehingga kajian ini menjadi menarik dan penting di tengah berbagai wacana yang berkembang tentang masyarakat, seperti masyarakat sipil (*civil society*) di Barat dan masyarakat utama (*al-madînah al-fâdhilah*) di kalangan filosof muslim, khususnya al-Fârâbî.

Ada beberapa intelektual muslim yang berbicara tentang sosiologi Islam, antara lain adalah Ali Syariati, *On the Sociology*

---

[15] *Ibid*., vol. 1, h. 45.

of Islam.[16] Bertolak dari kritiknya terhadap sosiologi Barat, ia mencoba menawarkan sosiologi yang dikembangkan dari Islam sendiri melalui konsep *ummah.* Sosiologi di tangan Ali Syariati menjadi alat untuk menggerakkan kesadaran kritis manusia akan kesenjangan dan penindasan yang terjadi, sehingga ilmu ini diorientasikan untuk pergerakan. Ia banyak diilhami oleh sosiologi Perancis, yaitu "sosiologi dialektis", lalu tergerak membangunnya dari ajaran Islam.[17] Tentu saja, kajian ini, meski meminjam istilah al-Qur`ân, tidak bekerja dari metode tafsir, karena karya ini tidak menafsirkan al-Qur`ân. Tentu saja, berbicara tentang konsep Islam, meski bertolak dari al-Qur`ân sebagai kitab suci umat Islam. Dari kitab suci ini, dibangun apa yang dimaksud dengan "sosiologi al-Qur`ân".

Kita tidak perlu ragu untuk menawarkan konsep dari al-Qur`ân sendiri di tengah wacana mainstream dari sosiologi Barat. Keyakinan untuk membangun sosiologi berbasis al-Qur`ân kurang lebih sama dengan keyakinan sebagian para filosof muslim untuk membangun filsafat Islam. Keyakinan Seyyed Hosein Nasr, ketika menawarkan "filsafat profetik", yaitu filsafat Islam yang digali dari sumber-sumber kenabian, patut diberi apresiasi. Sebagaimana penulis kutip, sementara para filosof muslim mengritik ide tentang filsafat profetik, para filosof Amerika justru bergabung dalam filsafat Kristen. Begitu juga, ketertarikan terhadap filsafat Yahudi meningkat di Barat.[18]

Tafsir Tematik dan Variannya

Tafsîr mawdhû'î (tematik) adalah sebuah metode dalam penafsiran al-Qur`ân yang berupaya untuk merespon permasalahan yang muncul di fenomena sosial maupun intelektual dengan cara

---

[16] Ali Syariati, *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979).

[17] Lihat lebih lanjut Wardani, *Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profetik* (Banjarmasin: Antasari Press, 2014), h. 149-171.

[18] Wardani, "Posisi al-Qur`ân..", h. 157.

memfokuskan pembahasan pada kesatuan ide (*wihdat al-maudhû'*) secara utuh dari al-Qur`ân. Pengertian ini penulis tarik dari empat model atau corak (laun) dalam pendekatan tafsir ini.

Pertama, *tafsîr mawdhû'î* sebagai metode penafsiran dengan mengumpulkan semua, atau beberapa yang ayat, al-Qur`ân yang berbicara tentang suatu isu atau tema. Buku Saifuddin ini mengambil model ini, yaitu mengangkat tema "revolusi mental" dengan merujuk ayat-ayat al-Qur`ân yang relevan dengan tema itu. Model ini telah banyak diterapkan oleh para pengkaji tafsir dan telah menghasilkan beberapa kajian konsep al-Qur`ân, seperti *Ayât al-Jihâd: Dirâsah Mawdhû'îyah wa Târîkhîyah wa Bayânîyah* (Ayat-ayat Jihad: Telah tematik, historis, dan stilistikal) karya Kâmil Salâmah al-Diqs. Seperti tampak dari judul ini, memang, *tafsîr mawdhû'î* bisa dan memang sebaiknya dilengkapi dengan pendekatan lain yang relevan, menopang, dan memperkaya kerja dan arahnya, seperti pendekatan historis, sosiologis, antropologis, kebahasaan, semantik, semiotik, dan strukturalis.

Kedua, *tafsîr mawdhû'î* yang diterapkan dalam menjelaskan kosa-kata dalam al-Qur`ân, seperti kata *jihâd*, *shabr*, *amânah*, dan *fitnah*. Kajian tematik model ini telah lama diterapkan dengan level kesempurnaan berbeda, misalnya, karya ar-Râghib al-Ashafahânî, *Mufaradât Alfâzh al-Qur`ân*, meski tidak sesistematis dan seketat mengikuti lengkah-langkah tafsri tematik seperti, misalnya, diusulkan oleh Musththafâ Muslim, pada prinsip bertolak dari telaah tematik kosa-kata al-Qur`ân. Bagaimana tampak sederhana uraian makna kosa itu, tetap harus bertolak dari penelusuran yang komprehensif terhadap makna-makna yang berkembang secara kebahasaan dan yang berkembang secara kontekstual dalam al-Qur`ân.

Ketiga *tafsîr mawdhû'î* yang diterapkan terhadap isu-isu atau pembahasan-pembahasan tematik dalam '*ulûm al-Qur*`â*n*, seperti ayat-ayat yang terbatalkan keberlakuannya (*mansûkh*) dan yang membatalkan keberlakuannya (*nâsikh*) dalam al-Qur`ân. Karya-

karya tentang *naskh*, seperti karya Abû 'Ubayd al-Qâsim bin Sallâm, Abû Ja'far an-Nahhâs, Makkî al-Qaysî, Hibatullâh bin Salâmah, Ibn al-'Arabî, dan Ibn al-Jawzî memuat daftar ayat-ayat al-Qur`ân dari dua kategori ini. Sebagian penulis *tafsîr mawdhû'î* memasukkan karya-karya ini sebagai karya yang ditulis dengan penelusuran tematik.

Keempat, *tafsîr mawdhû'î* sebagai penafsiran tematik terhadap surah-surah al-Qur`ân. Model ini tampak sekilas sama dengan tafsir *ta<u>h</u>lîlî*, di mana penafsiran dimulai secara runtut dari urutan surah-surah berdasarkan urutan *mushafî*. Namun, ketika menafsirkan setiap surah, penafsir menganggap adanya kesatuan topikal (*wi<u>h</u>dat al-mawdhû'*), yaitu bahwa setiap surah memiliki satu tema—meski tampak tidak sistematis, sebagaimana tampak dari berbagai kritik penulis Barat seperti William Montgomery Watt—yang menghubungkan dari bagian atau kelompok ayat-ayat dalam surah tersebut. Sebagai langkah awal, penafsir biasanya memahami tema pokok itu dari nama surah atau dari isu-isu utama yang muncul dalam surah. Selanjutnya, penafsir menjelaskan tujuan-tujuan pokok (*ahdâf*) surah, kemudian menjelaskan makna global, dan membagi surah tersebut ke dalam kelompok-kelompok ayat untuk ditafsirkan, lalu menghubungkan (*munâsabah*) antarkelompok ayat tersebut, sehingga tampak bahwa kelompok-kelompok ayat itu saling terhubung secara utuh. Di antara penafsir yang menerapkan model ini adalah Syaltût dan M. Quraish Shihab.[19]

Sama halnya dengan model-model yang dikembangkan di atas, *tafsîr mawdhû'î* juga dilakukan dengan level kajian yang berbeda.

---

[19] Berbeda dengan uraian di sini, al-Farmâwî dan M. Quraish Shihab menyebut hanya ada 2 bentuk metode tafsir tematik. Lihat al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'î* (T.tp.: T.p., 1976), 40-41. Quarsih Shihab menjelaskan jenis pertama tafsir tematik adalah terhadap surah-surah al-Qur`ân yang dijelaskannya sebagai "menyajikan kotak yang berisi pesan-pesan al-Qur`ân yang terdapat pada ayat-ayat yang terangkum pada satu surat saja", sedangkan jenis kedua tafsir tematik adalah dengan mengumpulkan dan menafsirkan ayat-ayat tentang tema tertentu. Lihat *Wawasan al-Qur`ân* (Bandung: Mizan, 1996), h. xii-xiii.

‘Abd al-Sattâr membedakan tiga macam penerapan metode ini. Pertama, *tafsîr mawdhû’î* yang ringkas, yaitu ketika penafsir hanya memilih beberapa ayat untuk ditafsirkan secara tematik, dalam bentuk uraian ringkas di makalah atau artikel, ceramah atau kuliah, khutbah, atau *talkshow*. Karena hanya terbatas pada beberapa ayat saja, maka pemilihannya harus benar-benar terhadap ayat-ayat yang representatif yang menggambarkan sikap atau solusi al-Qur`ân terhadap tema yang ditulis. Kedua, *tafsîr mawdhû’î* yang sedang, yaitu ketika penafsir menafsirkan satu surah dengan pendekatan kesatuan topikal (*wihdat al-mawdhû*’), seperti “Aqidah dalam sûrat al-Syûrâ”. Dalam hal ini, penafsir tidak perlu merujuk ke seluruh ayat yang terkait dengan tema itu. Inilah yang disebut oleh ‘Abd al-Sattâr sebagai “tafsir tematik yang komprehensif” (*at-tafsîr mawdhû’î al-jâmi’)*. Dengan metode ini, ia menginginkan agar tema-tema pokok al-Qur`ân disusun secara sistematis dan secara tematik, sehingga menjadi rujukan para ulama dan peneliti dalam bentuk ensiklopedi tafsir yang, menurutnya, masih bisa disebut *tahlîlî*, karena didasarkan urutan mushhaf, tapi dikaji dari pendekatan kesatuan topikal. Ketiga, *tafsîr mawdhû’î* yang mendalam, yaitu ketika penafsir mengumpulkan semua ayat yang berkaitan dengan tema yang sedang dibahas dengan penelusuran yang komprehensif.[20]

Memang, harus diakui bahwa para penulis, seperti al-Farmâwî, ‘Abd as-Sattâr Fathullâh Sa’îd, Mushthafâ Muslim, Shalâh ‘Abd al-Fattâh al-Khâlidî, dan Ziyâd Khalîl al-Daghâmîn, berbeda konsepsi tentang tafsir tematik, seperti dalam hal definisi, langkah-langkahnya, perlu membahas semua atau ayat-ayat yang representatif saja tentang tema yang dibahas, dan perlunya urutan kronologis turunnya surah/ayat al-Qur`ân dalam menyusun kerangka bahasan. Meskipun demikian, ada hal yang umum yang mereka akui, misalnya, seperti dicatat oleh Mushthafâ Muslim, adalah pembahasannya yang padu.

---

[20] ‘Abd al-Sattâr Fathullâh Sa’îd, *al-Madkhal ilâ at-Tafsîr al-Mawdhû’î* (Cairo: Dâr at-Tawzî’ wa an-Nasyr al-Islâmîyah, 1986), h. 26-27.

Belakangan, metode tafsir ini dikombinasikan sebagai pelengkap metode historis, sehingga menjadi metode tematik dan historis, sebagaimana ditawarkan oleh Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Pangabean melalui "konteks kesejarahan" (historis) dan "konteks susastra" (lebih dekat ke tematik).

Perkembangan Tafsir Tematik di Indonesia

Jika kita lacak ke fase awal Islam, metode tematik sebenarnya bercikal-bakal dari penafsiran ayat dengan ayat lain,[21] karena model intertekstualitas ini, penafsiran suatu tema atau isu dalam al-Qur`ân tidak melulu berpusat pada tafsir global (*ijmâlî*) atau deskriptif (*tahlîlî*), melainkan dirujuk-silang dengan ayat lain, meskipun belum dilakukan secara komprehensif dan sistematis. Model penafsiran ayat dengan ayat lain yang merupakan prinsip dalam tafsir tematik berpatokan pada kaidah bahwa suatu ayat mungkin masih bersifat global (*mujmal*), sehingga dijelaskan dengan ayat lain yang kandungnya terperinci (*mufashshal*), sebagaimana ayat yang *mutlaq* dengan ayat *muqayyad*, dan ayat *'âmm* dengan ayat yang *khâshsh*.[22] Bahkan, Nabi Muhammad pernah mempraktikkan penafsiran tematik ini ketika beliau menafsirkan ayat al-Qur`ân yang berkaitan dengan minuman penghuni neraka dengan merujuk sejumlah ayat, yaitu: Qs. Ibrâhîm: 16, Muhammad: 15, dan al-Kahf: 29.[23]

Sebagai sebuah metode yang sistematis, menurut M. Quraish Shihab, metode ini, yaitu sebagai penelaahan suatu tema dengan merujuk ke beberapa ayat secara komprehensif, mulai berkembang

---

[21] al-Farmâwî, *al-Bidâyah,* h. 43.

[22] Kaidah ini disebutkan oleh Ibn Taymiyyah dalam karyanya, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, disyarh oleh Muhammad bin Shâlih al-'Utsaymin (Cairo: Dâr al-'Aqîdah, 2008), h. 75.

[23] Lihat Muhammad Abdurrahman Muhammad, *al-Tafsîr al-Nabawî: Khashâ`ishuh wa Mashâdiruh*, terj. Rosihan Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 1999), h. 151-152.

pada 1960-an. Metode tafsir tematik semula memang dicetuskan oleh Ahmad Sayyid al-Kûmî,[24] ketua jurusan tafsir di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, Cairo, Mesir. Di jurusan ini, dikembangkan mata kuliah *tafsîr mawdhû'î* (tafsir tematik). Al-Kûmî bersama Muhammad Ahmad Yûsuf al-Qâsim menulis sebuah karya tentang hal ini, *at-Tafsîr al-Mawdhû'î li al-Qur`ân al-Karîm*, di mana di dalam kedua penulis ini mengemukakan tentang metode tafsir ini, diikuti dengan uraian tentang tema-tema pokok al-Qur`ân.[25] Kelak ide al-Kûmî dikembangkan oleh para penulis belakangan. Di samping al-Kûmî, Amîn al-Khûlî juga disebut sebagai orang pertama yang menyerukan pentingnya untuk menerapkan metode ini di al-Jâmi'ah al-Mishrîyah ketika ia mengatakan, "Maka pendapat yang benar dibuktikan dengan penelusuran secara tematik, tidak dengan menafsirkan al-Qur`ân berdasarkan urutan ayat-ayat atau potongan-potongannya dalam mushhaf al-Qur`ân."

Setelah al-Kûmî, 'Abd al-Hayy al-Farmâwî mengikuti dan mengembangkan upaya rintisan al-Kûmî, dengan menulis karyanya, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'î: Dirâsah Manhajîyah Mawdhû'îyah* yang pertama kali diterbitkan pada 1976. Dari al-Kûmî juga, lahir anaknya, Muhammad Mahmûd Hijâzî (1914-19720, penulis *at-Tafsîr al-Wâdhih* (masa penulisan 1951-1955). Ia

---

[24] Al-Kûmî lahir pada 25 Februari 1912 M, bertepatan dengan 6 Rabiul Awwal 1330 H. di Samaniya, Provinsi al-Bahîrah, Mesir. Ia memperoleh gelar doktor dari Universitas al-Azhar pada 1945 dengan disertasi tentang penafsiran Sûrat al-Fath. Setelah tamat dari Fakultas Ushuluddin dan memperoleh gelar doktor, ia menjadi guru di Ma'had al-Iskandarîyah. Pada 1954, dari sana ia pindah untuk menjadi dosen di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, lalu pada tahun 1966 ia memperoleh posisi sebagai *associate professor* (*ustâdz musâ'id*), dan professor penuh pada 1971. Setelah itu, ia diangkat sebagai ketua jurusan tafsir. Di antara karya-karyanya adalah *al-Tafsîr al-Wasîth*, di mana ia menjadi salah seorang penulis bersama Syekh Thanthâwî, beberapa karya tentang tafsir tematik, *Fashl al-Khtihâb* (1977). Lihat https://vb.tafsir,net/forum2/thread45737-print.html (15 Juni 2019).

[25] Lihat Ahmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muhammad Ahmad Yûsuf al-Qâsim, *at-Tafsîr al-Mawdhû'î li al-Qur`ân al-Karîm* (T.tp.: t.p., 1982).

mengembangkan lebih lanjut konsep "kesatuan topikal" (*al-wihdah al-mawdhû'îyah*) yang pernah disinggung sebelumnya oleh al-Kûmî.

Di antara perbedaan antara uraian al-Kûmî dan uraian al-Farmâwî adalah bahwa al-Kûmî di akhir penjelasannya tentang tafsir tematik, mengemukakan tema-tema pokok al-Qur`ân. Ini yang, menurut saya, menjadi perhatian 'Abd al-Sattâr agar disusun semacam ensiklopedi al-Qur`ân yang memuat tema-tema pokok al-Qur`ân yang disusun secara tematik. Al-Kûmî juga memberikan contoh penafsiran, misalnya, terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *khamr*. Berbeda dengan al-Kûmî, al-Farmâwî mengemukakan contoh-contoh penafsiran ayat-ayat al-Qur`ân dengan mengangkat tema-tema: pemeliharaan anak yatim, keummiyan bangsa Arab, adab meminta izin memasuki rumah orang lain, dan menahan pandangan serta menjaga kemaluan. Setelah al-Kûmî dan al-Farmâwî, beberapa penulis lain juga ikut andil memberikan warna terhadap konsepsi tafsir tematik. 'Abd al-Sattâr Fathullâh Sa'îd, misalnya, menulis *al-Madkhal ilâ at-Tafsîr al-Mawdhû'î* yang pertama kali terbit pada 1986. Menurut pengakuannya, kesadaran akan metode tematik ini sebenarnya sudah ada dalam dirinya ketika ia pernah menyampaikan beberapa ceramah di kota Suhaj, Mesir, dengan tema "Bersama al-Qur`ân al-'Azhîm", di mana ia menyampaikan ceramah berkaitan dengan tujuan-tujuan pokok al-Qur`ân selama fase makkîyah berkaitan dengan keyakinan, baik tentang ketuhanan, kenabian, dan isu eskatologis. Begitu juga, ia juga pernah mengajarkan tafsir tematik di pascasarjana di Universitas Imam Muhammad bin Saud di Riyad pada 1400 H (sekitar 1979). Itu artinya pada 1970-an ini, tafsir tematik sudah mulai menyebar untuk diajarkan di perguruan tinggi Islam di Timur Tengah.

Karya-karya tafsir tematik sudah banyak dihasilkan, baik dalam bentuk karya klasik maupun modern. Dalam bentuk kitab tafsir—di samping, karya tafsir tematik dalam bentuk pembahasan '*ulûm al-Qur`ân* seperti *nâsikh* dan *mansûkh*—Muqâtil bin Sulaymân

(w. 150 H) menulis *Tafsîr al-Khamsimi`at Âyah* yang memuat penafsiran secara tematik ayat-ayat yang berkaitan dengan perintah dan larangan, yang halal dan yang haram dengan sistematika fiqh. Karya-karya lain yang serupa adalah karya-karya tentang *al-wujûh wa an-nazhâ`ir*, seperti *Nuzhat al-A'yun al-Nawâdhir fî 'Ilm al-Wujûh wa an-Nazhâ`ir* karya Ibn al-Jawzî, *Ishlâh al-Wujûh wa an-Nazhâ`ir* karya ad-Dâmighânî, dan *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân* karya al-Râghib al-Ashfahânî.[26]

Di era modern, telah banyak karya tafsir yang ditulis dengan menerapkan metode ini, misalnya: publikasi serial melalui apa yang disebutnya "bahasan tematik"karya Ahmad Hasan Farhât, *al-Ummah fî Dilâlatihâ al-'Arabiyyah wa al-Qur`âniyyah dan adh-Dhâllûn Kamâ Shawwarahum al-Qur`ân* karya 'Abd al-Muta'âl al-Jabrî, *al-Qur`ân wa al-Mar`ah* karya Mahmûd Syaltût, *al-Insân fî al-Qur`ân* karya 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd, *al-Wahy al-Muhammadî* karya Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Dustûr al-Akhlâq fî al-Qur`ân* karya Muhammad 'Abdullâh Dirâz, *at-Tarbiyah fî al-Qur`ân* karya Muhammad Syaddâd, *ash-Shabr fî al-Qur`ân* karya Yûsuf al-Qaradhâwî.[27]

Tidak jelas siapa yang pertama kali memperkenalkan metode tafsir ini di Indonesia. Namun, tampak bahwa ada peran M. Quraish Shihab melalui bukunya, "*Membumikan" al-Qur`ân* (terbit pertama kali pada 1992), yang *best seller* di era 1990-an, di mana di dalamnya dibahasa metode ini, diduga memberikan peran penting dalam memperkenalkan metode ini. Karya ini sebenarnya tidak ditulis secara sistematis sebagai sebuah karya yang utuh, melainkan berasal dari beberapa artikel atau makalah yang hampir seluruhnya disampaikan di beberapa forum (pengajian, seminar, kuliah umum, lokakarya). Tulisannya "Metode Tafsir Tematik" (111-120) yang

---

[26] 'Alî Mahmûd 'Umar, "at-Tafsîr al-Mawdhû'î li al-Qur`ân al-Karîm bayna al-Ashâlah wa al-Tajdîd", dalam *Majallat Jâmi'at al-Bahr al-Ahmar*, No. 6 (2014), h. 57-58.

[27] 'Umar, "at-Tafsîr al-Mawdhû'î ..", h. 58.

merupakan bagian dari buku sebenarnya hanya makalah yang disampaikan di Al-Aqsha Study Club, pada 10 Februari 1983, di Ujung Pandang. Namun, di era ini, baik pada 1980 maupun ketika karya ini terbit pada 1992, istilah tafsir tematik terdengar baru dan cukup menarik.

Di samping itu, penulis ini juga dikenal aktif menjadi dosen di IAIN (sekarang: UIN) Makassar dan Jakarta, dan beberapa pascasarjana di tanah air. Melalui perkuliahan di pascasarjana, baik di level magister maupun doktor, dia menyampaikan ide-ide "baru" dalam metodologi tafsir. Dikatakan "baru", karena di Timur Tengah, metode tafsir ini sudah dikenal, khusus di Universitas al-Azhar, apalagi melalui tulisan 'Abd al-Hayy al-Farmâwî yang mengembangkan ide al-Kûmî. Namun, di Indonesia, baru diperkenalkan belakangan. Quraish Shihab tentu sendiri menerapkan setidaknya dua model tafsir tematik, yaitu tafsir tematik terhadap konsep dalam al-Qur`ân melalui penelusuran seluruh atau sebagian ayat-ayatnya yang representatif, melalui karyanya, *Wawasan al-Qur`ân*, dan tafsir tematik terhadap surah-surah al-Qur`ân dengan mengasumsikan bahwa setiap surah memiliki satu tema sentral yang menjadi benang merah yang menghubungkan bahasan dalam ayat-ayatnya, yang ia tuangkan dalam karya monumentalnya, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur`ân* (2009). Karya ini memang mencerminkan penguasaan Quraish Shihab terhadap metode tafsir ini, meski sebagai sebuah tafsir, sebagaimana diakui, tidak terlepas dari kutipan penafsiran para tokoh terdahulu. Hamdani Anwar menganggap bahwa metode tafsir tematik ini adalah baru, padahal sudah pernah diterapkan oleh Syaltût.[28]

Selama rentang 1989-2011, di UIN Syarif Hidayatullah tercatat ada 54 disertasi yang menulis penafsiran al-Qur`ân dengan metode

[28] Uraian lengkap tentang metode tematik model ini bisa dilihat dalam Wardani, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer Metodologi Tafsir al-Qur`ân di Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017), 29-41; Saifuddin dan Wardani, *Tafsir Nusantara* (Yogyakarta: LKIS, 2017), 76-98.

tafsir tematik, dan di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tercatat ada 16 disertasi dengan arah kajian serupa.[29] Di antara disertasi dengan metode ini di UIN Syarif Hidayatullah, misalnya, adalah Harifuddin Cawidu, "Konsep *Kufr* dalam al-Qur`ân: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik" (edisi terbit, Bulan Bintang, 1991), Abd. Muin Salim, "Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`ân" (edisi terbit, Raja Grafindo Persada, 2002), Darwis Hude, "Emosi Manusia dalam al-Qur`ân: Telaah Melalui Pendekatan Psikologi" (2004), Ali Nurdin, *Quranic Society* (2006), dan Nur Arfiyah Febriani, "Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Qur`ân (2011).

Di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, antara lain, adalah Musa Asyarie, "Konsep Manusia sebagai Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur`ân (1990), Munzir Hitami, "Rasul dan Sejarah: Tafsir al-Qur`ân tentang Peran Rasul-rasul sebagai Agen Perubahan" (1998), Nurul Fuadi, "Konsepsi Etika Sosial dalam al-Qur`ân" (2009), Ahmad Qonit AD, "Konsep Ketuhanan di dalam al-Qur`ân: Tafsir Semiotik Tematik terhadap Nama-nama Tuhan" (2010).

Sensitivitas Tafsir Tematik

Dari kelahirannya, tafsir tematik memang diidealisasikan sebagai metode responsif dan sensitif terhadap isu-isu kekinian yang dihadapi oleh kaum Muslimin. Mengapa? Dari sifatnya, tidak seperti tafsir *tahlîlî* yang menguraikan makna ayat dari berbagai berbagai aspek dengan uraian yang panjang lebar, metode ini dirancangkan secara ringkas, padat, terfokus, tidak bertele-tele menjawab persoalan-persoalan yang sedang dialami oleh kaum Muslimin. Meminjam analogi yang digunakan oleh M. Quraish Shihab, berbeda dengan tafsir tahlîlî yang diibaratkan seperti hidangan makanan secara

[29] Uun Yusufa, "Kerangka Paradigmatis Metode Tafsir Tematik Akademik: Kasus Disertasi UIN Yogyakarta dan Jakarta", dalam *Journal of Qur`ân and Hadith Studies*, Vol. 4, No. 2 (2015), 192.

prasmanan, di mana banyak makanan dihidangkan secara melimpah dan setiap orang dipersilakan untuk mengambil dan memilihnya sesuai dengan keperluan, maka tafsir tematik diibaratkan seperti nasi kotak, di mana hidang sudah dikemas hanya dengan satu macam menu. Hal itu karena nasik kotak hanya untuk keperluan tertentu, seperti halnya tafsir temati hanya menjawab suatu isu, tanpa panjang lebar, namun terfokus pada upaya menjawab isu tersebut.

"Ajaklah al-Qur`ân berbicara" (*istanthiq al-Qur`ân*), demikian ungkapan yang dihubungkan dengan metode ini. Metode tematik seakan berbicara menjawab isu-isu yang muncul. Mengapa al-Qur`ân dikatakan "berbicara"? Hal itu karena metode ini memang sensitif dan responsif terhadap isu yang muncul, dan pembahasannya dikemas dari intisari jawaban al-Qur`ân yang diambil dari semua ayat atau ayat-ayat yang representatif secara utuh dan padu dalam hubungan secara interkstual. Al-Qur`ân tentu saja tidak akan bisa berbicara dalam pengertian sesungguhnya, seperti halnya manusia berbicara. Namun, ketika isu yang dimuncul direspon melalui metode ini, seakan al-Qur`ân berbicara menjawabnya, dan tentu saja peran penafsir juga menentukan, sehingga muncul lanjutan pernyataan itu, "dan al-Qur`ân tidak akan berbicara, melainkan dijadikan berbicara oleh manusia" (*wa lan yanthiqa, ma innamâ yanthiqu 'anhu al-rijâl*).[30]

Dialog antara al-Qur`ân dengan realitas secara dinamis dalam tafsir tematik menjadikan metode ini lebih sensitif dan responsif dengan problematika yang dihadapi. Para penulis menyarankan agar penafsir membaca realitas dan problematika yang dialami oleh umat Islam sekarang ini, seperti persoalan ketertinggalan dalam hal ekonomi dan pendidikan, isu HAM, kesetaraan gender, isu moral sebagai akibat persentuhan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi, seperti era digital, hoax, gosip di medsos, dan sebagainya. Penafsir

[30] Kedua pernyataan ini, yang sebenarnya satu pernyataan utuh", dikatakan berasal dari pernyataan 'Alî bin Abî Thâlib r. anhu.

kemudian mencari jawabannya, baik dengan jawaban langsung dan jawaban yang hanya memuat prinsip moralnya, terhadap isu-isu itu.

Prof. Ziyâd Khalîl Muhammad al-Daghâmîn, seorang dosen di Universitas Âl al-Bayt, Provinsi al-Mafraq, Yordania menawarkan dua model dialog antara teks al-Qur`ân dan realitas.[31] Pertama, dari teks ke realitas (*min an-nashsh ilâ al-wâqi'*). Model ini disebutnya "membangun dan mengungkap" dalam pengertian bahwa mencoba merekonstruksi konsepsi al-Qur`ân tentang suatu masalah, lalu memproyeksikannya untuk diterapkan ke realitas. Namun, jika bertolak dari konsepsi teoretis al-Qur`ân, lalu diproyeksikan ke realitas, *problem*nya adalah bahwa tidak semua konsep al-Qur`ân bisa menjawab secara langsung isu-isu baru yang begitu luas. "Teks-teks terbatas, sedangkan realitas-realitas tak terbatas; sesuatu yang tak terbatas tidak bisa diberikan patokan rigid dengan sesuatu yang terbatas" (*an-nushûsh idzâ kânat mutanâhiyah, wa al-waqâ`i' ghaiyru mutanâhiyah, wa mâ lâ yatanâhâ lâ yadhbithuhu mâ yatanâhâ*), demikian meminjam kata-kata al-Syahrstânî dalam *al-Milal wa an-Nihal*.

Kedua, dari realitas ke teks. Model ini disebutnya sebagai bentuk "penyembuhan" dalam pengertian bahwa tafsir tematik didesain untuk mengatasi atau memberi solusi atas persoalan krusial yang dihadapi. Di era modern seperti sekarang ini, kaum Muslimin menghadapi begitu banyak persoalan. Tugas penafsir tematik adalah bagaimana al-Qur`ân memberikan solusi itu dengan menggali jawaban al-Qur`ân. Ada dua macam jawaban al-Qur`ân; jawaban langsung, yaitu ketika persoalan itu bisa dijawab oleh al-Qur`ân, baik dengan kategori hukum (boleh-tidak boleh), seperti persoalan bunga bank yang bisa dijawab melalu penuturan al-Qur`ân tentang ayat-ayat riba dan prinsip-prinsip transakasi ekonomi yang Qur`an

---

[31] Lihat Ziyâd Khalîl Muhammad al-Daghâmîn, *Manhajîyat al-Bahts fî at-Tafsîr al-Mawdhû'î li al-Qur`ân al-Karîm* (Amman: Dâr al-Basyîr, 1995), h. 29-33.

(misal: kalian tidak boleh menzalimi dan terzalimi, *lâ tazhlimûn, wa lâ tuzhlamûn*),[32] dan jawaban tidak langsung, yaitu ketika persoalan baru ini memang tidak pernah dibicarakan oleh al-Qur`ân yang memang turun di zaman yang berbeda, namun al-Qur`ân sebagai kitab suci yang diidealisasikan tidak hanya memberi solusi terhadap masyarakat Arab, melainkan relevan dalam setiap konteks zaman dan tempat (*shâlihun li kulli zamân wa makân*). Jawaban kedua ini harus diperas pesan moral yang bersifat universal dari beberapa ayat yang bisa jadi turun secara partikular di lokasi dan tempat tertentu semasa turunnya al-Qur`ân. Dalam konteks itu, penafsir tidak boleh terpaku pada jawab yang hanya tersurat dan partikular, melainkan harus mampu membaca pesan al-Qur`ân yang tersirat dan ditarik ke tingkat universal. Muhammad Asad dalam tafsirnya, *The Message of the Qur`an*, menyarankan agar penafsir mampu menggeser pesan ayat yang terkesan insidental dan partikular ke pesannya yang general dan universal.[33] Agaknya, dalam pengertian jawaban kedua inilah maksud pernyataan Imam al-Syâfi'î dalam *al-Risâlah*, "Tidak ada persoalan yang menimpa salah seorang dari penganut agama Allah swt (Islam) ini, melainkan sebelumnya dalam al-Qur`ân sudah terdapat dalil yang menunjukkannya dalam bentuk petunjuk di dalamnya" (*falaysat tanzilu bi ahad min ahl dîn Allâh nâzilatun, illâ wa fî kitâb Allâh al-dalîl 'alâ sabîl al-hudâ fîhâ*).[34] Jawaban al-Qur`ân yang bersifat universal itu adalah dalam bentuk petunjuk (*hudâ*) yang berisi prinsip-prinsip ajaran yang tidak akan lekang oleh pergantian waktu dan tempat. Jika pernyataan al-Syâfi'î ini dipahami dari kerja tafsir tematik, yaitu merespon realitas dengan merujuk ke al-Qur`ân, maka tidak selalu berarti bahwa solusi umat Islam hanya bersifat deduktif; tidak cukup hanya dengan jawaban berupa proyeksi teks atas realitas dengan mengatakan "semua

---

[32] Qs. al-Baqarah: 279.

[33] Muhammad Asad, *The Message of the Qur`an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), h. vii.

[34] Al-Syâfi'î, *al-Risâlah*, h. 20.

hal sudah ada dalam al-Qur`ân", karena sesungguhnya al-Qur`ân memuat prinsi-prinsipnya dalam hal ini.

Setidaknya, ada dua kaidah tafsir yang relevan dalam berinteraksi dengan al-Qur`ân, sebagaimana diadopsi dari Shalâh 'Abd al-Fattâh al-Khâlidî dalam *Mafâtîh li al-Ta'âmul ma' al-Qur`ân: Ma'âlim wa Dhawâbith*, dan untuk dikemukakan dalam konteks ini. Pertama, "relevansi ajaran al-Qur`ân bagi setiap masa dan tempat" (*shalâhiyyat al-nashsh li kulli zamân*). Kedua, "membebaskan nash dari ikatan dari ruang dan waktu" (*taharrur an-nashsh 'an quyûd az-zamân wa al-makân*). Dengan kaidah pertama, al-Qur`ân harus dipahami memiliki daya relevansinya dengan berbagai kondisi waktu dan tempat, tidak hanya pada masa Nabi Muhammad dan hanya untuk masyarakat Arab, melainkan, sebagai "petunjuk bagi manusia" juga relevan bagi seluruh manusia. Cara menerapkan prinsip ini adalah dengan membebaskan dari ikatan-ikatan ruang dan waktu, dengan cara memahami ide sentral dan universalnya, bukan yang spesifik dan partikular.

Akhirnya, penulis berharap agar buku ini bermanfaat bagi para peminat kajian tafsir al-Qur`ân, khususnya tafsir tematik, dan juga bagi masyarakat muslim yang memerlukan petunjuk dari al-Qur`ân, terutama dalam hal ini, tentang bagaimana kita bersama mewujudkan masyarakat yang ideal.

Banjarmasin, 6 Juli 2020

Wardani

SELURUH KELUARGA BESAR
PROGRAM STUDI ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UIN ANTASARI BANJARMASIN

Mengucapkan

Selamat & Sukses

atas pengukuhan guru besar

Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag

Pada bidang Ilmu Tafsir
di UIN Antasari Banjarmasin
4 Oktober 2023

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi dan Pengutipan Ayat iii
Kata Pengantar v
Daftar Isi xxxi

BAB I
WACANA TENTANG MASYARAKAT IDEAL
DAN URGENSI KONSEP AL-QUR`ÂN..... 1
A. Wacana tentang Konsep Masyarakat..... 1
B. Fokus Kajian 7
C. Metode Penelitian..... 8
D. Struktur Buku 11

BAB II
MASYARAKAT DALAM PERSPEKTIF SOSIOLOGIS
DAN ISLAM..... 13
A. Perspektif Sosiologis 13
B. Perspektif Islam..... 15

BAB III
MANUSIA SEBAGAI MAKHLUK SOSIAL..... 19
A. Analisis Istilah al-Qur`ân 19
B. Sifat Kodrati Manusia 26

BAB IV
MASYARAKAT IDEAL: PERSPEKTIF AL-QUR`ÂN... 37
A. Analisis Istilah al-Qur`ān 37
B. Filsafat Sosial al-Qur`ān..... 45
C. Karakteristik Masyarakat Ideal: Dasar Konseptual..... 59
D. Mewujudkan Masyarakat Utama: Agenda ke Praksis..... 72
E. Cita-Cita Masyarakat Ideal..... 87

BAB V
PENUTUP..... 95
A. Kesimpulan..... 95
B. Saran-Saran 98

Daftar Pustaka 99
Daftar Riwayat Hidup 105

BAB I
WACANA TENTANG MASYARAKAT IDEAL DAN URGENSI KONSEP AL-QUR`ÂN

A. Wacana tentang Konsep Masyarakat

Al-Qur`ân adalah sebuah dokumen untuk umat manusia.[1] Sebagai dokumen, al-Qur`ân pada dasarnya memuat dua bagian pokok. Pertama, bagian konseptual yang terkait dengan pelbagai *ideal-type* tentang konsep-konsep yang ditandai dengan istilah-istilah al-Qur`ân yang merujuk kepada pengertian normatif yang khusus, doktrin etika, aturan legal, dan ajaran keagamaan secara umum, seperti konsep tentang Allah, manusia, dan sebagainya. Kedua, bagian yang berisi kisah-kisah historis dan *amtsâl* (perumpamaan) untuk memperkenalkan *arche-type* tentang kondisi-kondisi universal, seperti kesabaran Ayûb, kezhaliman Fir'aun, dan sebagainya.[2] Di antara konsep yang terkandung dalam al-Qur`ân yang bertujuan untuk memberikan gambaran yang utuh tentang doktrin Islam, atau lebih jauh *weltanschauung* (pandangan dunia, *world-view*), adalah konsepnya tentang masyarakat. Konsep tersebut menjadi sangat vital, karena konsep amal perbuatan manusia secara individual, seperti takwa dan pemurah, sebagai elan dasar pembentukan pribadi hanya memiliki arti di dalam sebuah konteks sosial.[3] Bahkan, dalam pengertian yang sama, tawhîd sebagai fondasi Islam yang dituntut memiliki implikasi dalam segenap kehidupan dan tindakan moral, tidak mempunyai arti sesungguhnya tanpa dikontektualisasikan

---

[1] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), h. 1.

[2] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1994), h. 327-329.

[3] Fazlur Rahman, *Major*, h. 37.

dalam sebuah apa yang diistilahkan oleh al-Qur`ân dengan *ummah* (masyarakat).[4]

Al-Qur`ân, tentu saja, tidak diturunkan dalam sebuah masyarakat yang vakum sejarah. Oleh karena itu, konsep tersebut merupakan hasil suatu "proses dialogis" yang sangat intensif dan panjang dengan realitas sosial masyarakat Arab ketika itu. Meskipun ada keterkaitan dengan ruang dan waktu, sifat universalitas pesan ayat-ayat al-Qur`ân menjadikan tata nilai (*value system*) yang dikandungnya tetap aktual dan inspiratif untuk "berdialog" dan menjawab realitas sosial yang dihadapi oleh masyarakat modern dewasa ini.[5] Masyarakat dewasa ini memasuki Zaman Teknik (*technical age*), meminjam istilah yang digunakan oleh Marshal G. S. Hodgson untuk menggantikan istilah "zaman modern" yang berkonotasi selalu positif.[6] Selain menjanjikan kemakmuran secara material, Zaman Teknik telah menyebabkan terjadinya perubahan sosial (*social change*) secara global atau mondial (yang meliputi seluruh dunia), baik perubahan tersebut bersifat progressif maupun regressif.

Perubahan sosial secara besar-besaran juga merambah masyarakat Indonesia yang menyembulkan pelbagai krisis yang dampaknya justru lebih mengagetkan (*shocking*) dibanding dengan yang terjadi di Barat. Krisis tersebut, antara lain, menyebabkan timbulnya disorientasi, yaitu perasaan kehilangan pegangan hidup dan identitas diri.[7] Individu yang mengalami hal itu mempengaruhi kondisi sosial masyarakat sekitarnya, karena antara individu dan

---

[4] "*There is hence no tawhid without the ummah*" (h. 84). *"Tawhid is, in short, ummatism"* (h. 85). Lihat lebih lanjut Ismail R. al-Faruqi dan Lois Lamya' al-Faruqi, The Cultural Atlas of Islam (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), h. 84-85.

[5] M. Quraish Shihab, "*Membumikan" al-Qur`ân* (Bandung: Mizan, 1995), h. 252.

[6] Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 32.

[7] Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 32.

masyarakat terjadi interaksi saling mempengaruhi. Di samping itu, sebagai akibat dari perubahan pola pikir masyarakat dewasa ini yang menyebabkan adanya pergeseran tata nilai (*value system*) yang dianut, berkurangnya daya kontrol sosial (*social control*, dalam terminologi al-Qur`ân sering diungkapkan dengan *al-amr bi al-ma'rûf wa an-nahy 'an al-munkar*) terhadap pola tingkah laku individu dan penyimpangannya dari etika, norma religius, maupun sosial sudah merupakan fenomena umum yang terdapat di masyarakat dewasa ini. Dampak nagatif dari era ini juga semakin hari semakin menumpuk. Akumulasi dampak negatif tersebut memunculkan patologi sosial yang terkait dengan kehidupan kejiwaan individu dan masyarakat, antara lain, berupa kelelahan psikis, kejenuhan hidup, menipisnya solidaritas sosial, dan sebagainya.

Dalam situasi kegalauan sosial seperti itu, masyarakat mesti tidak hanya kembali kepada nilai-nilai sosial horisontal, yaitu nilai-nilai sosial yang disusun dengan orientasi manusia sebagai titik sentralnya, tapi juga nilai-nilai sosial vertikal yang disusun atas dasar nilai ketuhanan dan religius.[8] Dalam Islam, nilai sosial vertikal tersebut digali dari al-Qur`ân yang memperkenalkan dirinya sebagai *hudan li an-nâs* (Qs. al-Baqarah [2/87]: 185) dan *litukhrija an-nâs min azh-zhulumât ilâ an-nûr* (Qs. Ibrâhîm [14/72]: 1). Fungsi tersebut menjadikan al-Qur`ân menempati posisi sentral dalam setiap kajian tentang suatu aspek dalam Islam. Penelitian tentang suatu aspek dalam Islam yang tidak melibatkan al-Qur`ân akan sulit bisa dipertanggungjawabkan validitasnya, kecuali hanya menyentuh kulit luarnya.[9] Penempatan al-Qur`ân pada posisi sentral dalam kajian Islam tentang sosial kemasyarakatan, sesuai dengan sifat dialogis nilai-nilai yang dikandungnya dengan realitas sosial, adalah tepat karena al-Qur`ân memang banyak berbicara tentang

---

[8] Tentang pembagian nilai sosial tersebut, lihat D. Hendropuspito, *Sosiologi Sistematik* (Yogyakarta: Kanisius, 1989), h. 261.

[9] Murtadha Muthahhari, *Memahami al-Qur`ân*, terj. Tim staf YBT, (Jakarta: Yayasan Bina Tauhid, 1989), h. 9.

masyarakat, seperti dorongnya bagi perubahan-perubahan positif dalam masyarakat dan hukum sejarah yang berkaitan dengan bangun dan runtuhnya suatu masyarakat. Bahkan, al-Qur`ân merupakan kitab suci pertama yang dikenal umat manusia yang berbicara tentang hukum-hukum kemasyarakatan.[10] Wacana al-Qur`ân tentang masyarakat tersebut tidak lepas dari upaya pembentukan suatu masyarakat yang idel. Hal itu terlihat dari ungkapan seperti *khayr ummah* (Qs. Âli 'Imrân [3/89]: 110), *ummatan wasathan* (Qs. al-Baqarah [2/87]: 143), dan *ummatan muslimatan laka* (Qs. al-Baqarah [2/87]: 128).

Pergulatan wacana keilmuan sepanjang sejarah manusia menunjukkan bahwa ide tentang masyarakat yang ideal merupakan wacana yang perennial. Kita bisa menarik akar historisnya sejak Plato (428-348 M) dalam *The Republic*, Aristoteles (384-322 SM) dalam *Politics*. Gelombang Hellenisme ke dunia Islam menjadikan warisan klasik Yunani tersebut menjadi bagian historis bangunan pemikiran filsuf Islam, seperti pengaruh yang begitu kentara Plato atas ide al-Fârâbî tentang masyarakat utama (*al-madînat al-fâdhilah*), termasuk justifikasinya melalui teori emanasi. Ide tentang masyarakat secara lebih ekstentif dikemukakan Ibn Khaldûn dalam *Muqaddimah*nya. Dalam perkembangan wacana sosial dan politik di Indonesia, polemik berkepanjangan tentang *civil society* yang sesungguhnya muncul dalam konteks sosio-kultural di Barat diusung untuk diterapkan di Indonesia dengan penuh keyakinan oleh eksponennya semisal Nurcholish Madjid dan M. Dawam Rahardjo.[11]

---

[10] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur`ân* (Bandung: Mizan, 1996), h. 319.

[11] Baik Nurcholis Madjid maupun Dawam sama-sama menarik basis masyarakat madani dari ayat-ayat al-Qur`ân. Dalam al-Qur`ân, masyarakat terbaik, tegas Dawam, diungkapkan dengan *khayr ummah* yang disejajarkannya dengan "masyarakat etis" Hegel (meski berbeda bahwa yang terakhir berada dalam masyarakat borjuis). Sedangkan, menurut Nurcholish Madjid, masyarakat madani dasar konseptualnya harus menjawab beberapa persoalan. Pertama, toleransi dan pluralisme, seperti Qs. 2: 148 dan 5: 48 tentang *fastabiqû al-khayrât*, Qs. 10: 99 dan 2: 256 tentang larangan pemaksaan agama, dan Qs. 29: 45, 3: 113-115, serta

Tidak hanya pemaksaan penerapannya dalam konteks Indonesia memaksa mereka untuk mensejajarkan antara *civil society* dengan masyarakat madani, sebagaimana dianut beberapa cendekiawan muslim, atau dengan semangat apologia yang tinggi dengan *al-madînat al-fâdhilah*. Ide-ide tersebut, tentu saja, lahir dari filosofi dan konteks sosio-historis yang berbeda. Ironisnya, pensejajaran *civil society* dan masyarakat madani memaksa sebagian cendekiawan muslim, semisal M. Dawam Rahardjo, untuk menggali justifikasi dari beberapa ayat al-Qur`ân. Jurang sejarah dan dasar pijakan yang begitu jauh seharusnya meletakkan fungsi universalitas pesan al-Qur`ân yang tak terikat yang lalu hanya dijadikan justifikasi wacana-wacana yang berkembang kemudian. Atas dasar ini, telaah tematik tentang konsep masyarakat ideal dalam al-Qur`ân tidak menolak atau memberikan dasar justifikasi terhadap konsep-konsep tersebut.

Tema masyarakat yang ideal tersebut semakin signifikan untuk dikaji, karena ditinjau dari sejarah perkembangan pemikiran manusia, terdapat kesinambungan pembicaran para intelektual tentang konsep tersebut dalam perspektif yang berbada dalam kurun waktu yang panjang, baik kalangan filsuf, pemikir Islam maupun Barat. Plato (428-348 SM) dalam karyanya, *The Republic*, misalnya, mengembangkan konsep masyarakat yang ideal yang diperintah oleh para filsuf dan memerintahkan murid-muridnya untuk membentuk masyarakat tersebut di Syracuse. Pemikiran utopis Yunani tentang

---

2: 26 tentang status nun-muslim. Dasar al-Qur`ân ini juga ditopang oleh hadis riwayat Ibn ‘Abbas ketika Rasulullah saw ditanya tentang agama yang paling dicintai Allah, beliau menjawab “*al-hanifiyyat as-samhah*” (kebenaran yang toleran). Kedua, demokrasi. Patokan-patokan yang perlu ditanamkan, menurutnya, adalah: (1) kesadaran akan keniscayaan kemajemukan, (2) musyawarah, (3) menghindari absolutisme dan monolitisme, (4) kesesuaian demokrasi dengan asas bahwa cara sama bernilainya dengan tujuan, (5) kejujuran dan pertimbangan akal sehat dalam musyawarah, (6) terpenuhinya keperluan pokok, yaitu sandang, pangan, dan papan, (7) kerjasama atas dasar itikad baik, (8) pendidikan demokrasi, (9) proses demokratisasi bahwa demokrasi memerlukan proses waktu untuk mewujudkannya secara optimal. Lihat pengantar Nurcholish Madjid dalam tulisan Ahmad Baso, *Civil Society versus Masyarakat Madani*.

masyarakat juga dikemukakan oleh Aristoteles (384-322 SM) dalam *Politics*.[12]

Dalam perkembangan selanjutnya, dari kalangan filsuf Islam, ide tersebut, antara lain, dikembangkan oleh 'Abd ar-Rahmân ibn Khaldûn (732-808 H/1332-1406 M) dalam karyanya, *Muqaddimah*.[13] Di kalangan pemikir Islam kontemporer, Ali Syari'ati (1933-1977) M) sesuai dengan latar belakang pendidikannya, adalah tokoh yang paling banyak mencurahkan perhatiannya terhadap konsep masyarakat yang ideal.[14] Di kalangan intelektual Barat, William Montgomery Watt adalah yang paling serius menekuni persoalan sosiologis ini.[15] Pergulatan wacana keilmuan sepanjang sejarah manusia menunjukkan bahwa ide tentang masyarakat yang ideal merupakan wacana yang perennial. Kita bisa menarik akar historisnya sejak Plato (428-348 M) dalam *The Republic*, Aristoteles (384-322 SM) dalam *Politics*. Gelombang Hellenisme ke dunia Islam menjadikan warisan klasik Yunani tersebut menjadi bagian historis bangunan pemikiran filsuf Islam, seperti pengaruh yang begitu kentara Plato atas ide al-Fârâbî tentang masyarakat utama (*al-madînah al-fâdhilah*), termasuk justifikasinya melalui teori emanasi. Ide tentang masyarakat secara lebih ekstentif dikemukakan Ibn Khaldûn dalam *Muqaddimah*nya.

---

[12] Perlu jelas bahwa sosiologi sebelum menjadi ilmu yang berdiri sendiri bercikal-bakal berupa filsafat sosial Yunani yang ketika itu belum memisahkan secara tegas antara negara dan masyarakat, kecuali setelah adanya teori "kontrak sosial" Thomas Hooker di abad ke-16. Oleh karena itu, karya Plato dan Aristoteles tersebut juga memuat teori sosiologi, di samping teori politik. Lihat Soerjono Soekanto, *Teori Sosiologi tentang Pribadi dalam Masyarakat* (Jakarta: Dgalia Indonesia, 1982), h. 29-31.

[13] (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.).

[14] Ali Syari'ati, antara lain, mengemukakannya dalam *On the Sociology of Islam* (Berkeley: Mizan Press, 1979), h. 119 dan *Al-Ummah wa al-Imâmah*, terj. Muhamad Faishol Hasanuddin, (Bandar Lampung dan Jakarta: Penernit YAPI, 1990).

[15] Di antara karyanya dalam hal ini adalah *Muhammad, Prophet and Statesman*.

Para filsuf dan pemikir tersebut telah mengemukakan wacananya dalam suatu perspektif yang berbeda-beda, baik filosofis maupun sosiologis. Akan tetapi, di tengah masyarakat yang sedang mengalami kegalauan sosial yang sangat memerlukan nilai-nilai sosial vertikal belum disuguhkan suatu kajian perspektif al-Qur`ân sebagai sumber ajaran Islam tentang masyarakat ideal dalam sebuah telaah yang komprehensif dan utuh, kecuali hanya dalam bentuk penafsiran ayat-ayat al-Qur`ân yang tersebar dalam kitab-kitab tafsir klasik dengan metode *ta<u>h</u>lîlî* (analitis) yang dalam banyak keadaan sangat rawan terhadap pemahaman parsial dan kontradiktif.

Berdasarkan uraian di atas, perlu adanya telaah terhadap konsep masyarakat yang ideal dalam al-Qur`ân dalam bentuk kajian tematis ayat-ayatnya.

B. Fokus Kajian

Permasalahan yang akan dijawab melalui dalam buku ini dapat dirumuskan sebagai berikut: bagaimana konsep masyarakat yang ideal dalam al-Qur`ân? Untuk memperoleh gambaran yang lebih rinci, permasalahan pokok ini dibagi menjadi sub-sub masalah sebagai berikut. Pertama, bagaimana karakteristik masyarakat yang ideal sebagaimana yang dapat dipahami dari al-Qur`ân? Kedua, bagaimana mewujudkan suatu masyarakat yang ideal tersebut? Ketiga, apakah tujuan yang diinginkan dari terwujudnya masyarakat yang ideal tersebut?

Kajian ini penting terutama terletak pada upaya memperluas khazanah keilmuan Islam, khususnya tentang idealisasi al-Qur`ân tentang masyarakat. Di samping itu, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi masuk berupa landasan qur'ani bagi transformasi pemikiran ke arah pembentukan ilmu-ilmu sosial profetik yang sedang dirintis.[16] Kajian ini diharapkan juga berguna bagi upaya

---

[16] Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma*, h. 311-346. Thomas Luckman, tulis Ahmad Syafi'i Ma'arif, menyayangkan bahwa signifikansi sentral dari agama

menggugah kesadaran intelektual untuk mengurangi keterpisahan wilayah kajian sosial dengan kajian al-Qur`ân, terutama bagi ilmuwan muslim. Selama ini masih sangat dirasakan kuatnya kecenderungan kajian sosial meninggalkan telaah pesan-pesan sosial al-Qur`ân di satu sisi, dan adanya penelitian al-Qur`ân yang terlalu terkungkung dengan kajian teologis, eskatologis, dan yang semisalnya, dengan melupakan kajian sosial kemasyarakatan di sisi lain. Dengan demikian, penelitian ini berkaitan dengan arah pengembangan keilmuan antara ilmu sosial dan ilmu al-Qur`ân. Selanjutnya, sebagai aplikasinya, penelitian ini diharapkan dapat menggerakkan anggota masyarakat muslim ke arah bagaimana membentuk masyarakat yang ideal berdasarkan perspektif al-Qur`ân.

C. Metode Penelitian

Penelitian ini tergolong sebagai penelitian kepustakaan (*library research*) dengan menjadikan bahan pustaka sebagai data penelitian. Konsep masyarakat ideal dicoba untuk ditelusuri melalui ayat-ayat al-Qur`ân yang berkenaan dengan hal itu. Karena berangkat dari suatu tema bahasan, dalam kajian ini akan diterapkan metode tematik (*mawdhû'î*) yang secara operasional dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Menetapkan masyarakat yang ideal sebagai tema kajian.
2. Menghimpun ayat-ayat al-Qur`ân yang berkaitan dengan tema tersebut.

---

bagi teori sosiologi modern telah diabaikan orang. Padahal, katanya, "the problem of personal existence in society is essentially a question of social form of religion…." (problema keberadaan seseorang dalam masyarakat pada dasarnya adalah persoalan bentuk sosial agama…). M. Dawam Rahardjo menyatakan, "Pertama-tama, kita harus bisa mengembangkan teori-teori kemasyarakatan dan teori-teori perubahan sosial yang mendasarkan diri dan mengacu kepada ajaran-ajaran Islam sendiri". Lihat, lebih lanjut, Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Posisi Sentral al-Qur`ân dalam Studi Islam" dan M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan", Taufiq Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), h. 26 dan 130.

3. Menyusun ayat-ayat tersebut secara kronologis berdasarkan tertib turunnya surah-surah al-Qur`ân dan secara sistematis menurut kerangka pembahasan yang telah disusun.
4. Memberikan uraian dan penjelasan dengan menggunakan teknik-teknik penafsiran yang akan dijelaskan kemudian, dan
5. Menarik kesimpulan berupa rumusan tentang idealisasi al-Qur`ân tentang masyarakat sebagai jawaban terhadap masalah penelitan sebagaimana dikemukakan.

Metode tematik (*mawdhû'î*) dengan langkah-langkah operasionalnya tersebut didukung dengan pendekatan dan analisis semantik,[17] baik semantik gramatikal, semantik leksikal, maupun semantik kalimat.[18]

Dari segi sifatnya, kajian ini bersifat kualitatif dan berupaya menghimpun data yang bersifat deskriptif berupa pernyataan verbal al-Qur`ân. Oleh karena itu, untuk kajian ini diterapkan juga teknik analisis isi (*content analysis*)[19] karena di samping diterapkan pada pernyataan verbal al-Qur`ân yang bersifat kualitatif, teknik ini bisa diterapkan dalam kajian-kajian sosial.[20]

---

[17] Analisis semantik (*semantical analysis*) telah diterapkan para peminat kajian al-Qur`ân untuk mengungkapkan aspek dan kandungannya. Toshihiko Izutsu, misalnya, menerapkannya dalam kajiannya tentang etika-religius al-Qur`ân dalam karyanya, *Ethico-Religious Concept in the Qur'an* (Montreal: McGill University, 1996). Analisis semantik Toshihiko menempuh langkah-langkah: (a). memilih istilah atau kata kunci dari kosa kata al-Qur`ân yang mempunyai struktur konseptual, (b). menentukan makna dasar dan makna relasional, dan (c). menyimpulkan *weltanschauung* konsep dalam satu kesatuan.

[18] Lihat Abd Muin Salim, *Fiqh Siyasah, Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`ân* (Jakarta: Rajawali Pers, 19940, h. 17-18,.

[19] Lihat Klaus Krippendorff, *Content Analysis, Introduction to Its Theory and Methodology*, terj. Farid Wadjidi, (Jakarta: Rajawali Pers, 1991), h. 15.

[20] Lihat Dennis P. Forcese dan Stephen Richer, *Social Research Methods* (New Jersey: Prentice Hall Inc., 1973), h. 185-186.

Data yang dihimpun dalam penelitian ini terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer berupa ayat-ayat al-Qur`ân yang relevan dengan masalah yang dikaji serta keterangan atau tafsiran dari para sahabat dan tâbi'ûn. Data primer yang berupa ayat-ayat al-Qur`ân digali dengan bantuan kitab-kitab indeks, seperti *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur`ân*, karya Muhammad Fu`âd 'Abd al-Bâqî. Di samping itu, upaya pemaknaan terhadap ayat yang berpusat pada telaah arti akar kata didukung oleh kamus yang memuat arti etimologis dan leksikal, seperti *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah* karya Ibn Fâris dan *Lisân al-'Arab* karya Ibn Manzhûr. Sedangkan, data primer yang berupa keterangan atau tafsiran sahabat dan tâbi'ûn digali dari kitab-kitab tafsir klasik maupun modern, hadits, dan sejarah. Data sekunder digali dari sumber-sumber yang memiliki keterkaitan dengan permasalahan yang dibahas.

Sebagaimana telah dikemukakan, data primer dalam penelitian ini adalah ayat-ayat al-Qur`ân. Secara struktural, data tersebut terdiri dari kalimat sedehana dan kalimat luas. Kalimat sederhana dibentuk unsur berupa frase dan kata, sedangkan kalimat luas terdiri dari induk dan anak kalimat atau klausa. Dengan demikian, ada empat unsur yang dapat membentuk suatu ayat, yaitu kalimat, klausa, frase, dan kata.[21]

Dalam analisis data, ayat-ayat al-Qur`ân sebagai data primer disusun secara kronologis berdasarkan tertib turunnya surah-surah al-Qur`ân. Oleh karena itu, disusun daftar konversi tertib surah-suarh secara kronologis dengan ketentuan bahwa nomor yang terdapat sesudah nama surah menunjukkan urutan turunnya, sedangkan nomor yang mendahuluinya menunjukkan urutan dalam sistematika *mushhaf*.[22]

---

[21] Penulis di sini mengadopsi model pensejajaran komposisi ayat dengan modell komposisi dalam kalimat bahasa Indonesia ini dari Abd Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 17-18.

[22] *Ibid.*

Dalam penerapan analisis semantik, diterapkan teknik-teknik tafsir berikut:[23] (1) Interpretasi atau tafsir tekstual, yaitu menafsirkan ayat dengan ayat lain atau dengan hadits Nabi, baik perkataan, perbuatan, maupun pengakuan, (2) Interpretasi linguistik, yaitu teknik interpretasi dengan menggunakan penegrtian-pengertian dan kaidah-kaidah bahasa sebagai media analisis, (3) Interpretasi sistematik dalam pengertian penafsiran ayat dilakukan dengan melihat kedudukannya dalam surah atau kedudukannya di antara ayat-ayat sebelum dan sesudahnya yang dikenal dalam *ulûm al-Qur'ân* dengan *munâsabat al-âyat* (korelasi ayat), (4) Interpretasi sosio-historis, yaitu dengan menggunakan data sejarah yang berkenaan dengan kehidupan masyarakat Islam Arab dan sekitarnya ketika turunnnya al-Qur`ân (*sya`n an-nuzûl, occasion of revelation*). Termasuk dalam hal ini, riwayat yang berkenaan dengan latar belakang turunnya ayat (*sabab an-nuzûl*). (5) Interpretasi logis, yaitu menafsirkan ayat dengan prinsip-prinsip logika, baik model penalaran induktif maupun deduktif, (6) Interpretasi kultural dalam pengertian menafsirkan ayat dengan menggunakan perspektif ilmu pengetahuan, dan (7) Interpretasi teleologis, yaitu interpretasi ayat dengan mencari hubungan dengan kaidah-kaidah fiqh (*al-qawâ'id al-fiqhiyyah*), karena kaidah-kaidah ini dirumuskan atas dasar penyimpulan yang mendalam tentang motif-motif mendasar yang umumnya menjadi tujuan penetapan hukum yang dikenal dengan *maqâshid asy-syarî'ah*.

D. Struktur Buku

Pembahasan dalam penelitian ini disusun dengan urutan logis (*logical sequence*) bab-bab berikut. Bab I berisi pendahuluan yang menjelaskan aspek-aspek metodologis dan permasalahan dari latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan dan signifikansi penelitian, definisi operasional, metode, dan sistematika penelitian.

---

[23] *Ibid*., h. 23-32 dengan beberapa perbaikan dan modifikasi.

Pada bab II dikemukan bahasan tentang masyarakat dalam perspektif sosiologis. Bahasan ini merupakan *theoritical frame-work* (kerangka teoritis). Karena objek kajian ini menyangkut persoalan sosiologis, ayat-ayat yang dibahas didekati dengan kerangka teori tersebut. Di sini, bahasan diisi dengan tinjauan umum sosiologis Barat dan beberapa pemikir Islam tentang masyarakat.

Sebagaimana dieksplor dalam latar belakang masalah bahwa persoalan sosial bukan persoalan yang berdiri sendiri, melainkan keterkaitan antara manusia secara individual sebagai anggota masyarakat dengan masyarakat secara luas, seperti "penularan timbal-balik" antara keduanya dalam tata nilai. Bahasan pada bab III dikemukakan yang berkaitan dengan perspektif al-Qur`ân tentang manusia dari hakikat hingga keberadaannya secara kodrati sebagai makhluk sosial yang tidak bisa memisahkan diri dari masyarakat.

Pada bab IV, perspektif al-Qur`ân dengan menggunakan landasan bahasan sebelumnya tentang masyarakat yang ideal dikemukakan. Bahasan berisi tentang analisis terminologis "masyarakat" dalam al-Qur`ân, "filsafat sosial" al-Qur`ân, karakteristik masyarakat yang ideal, langkah pembentukannya, dan tujuan yang dicapai.

Pembahasan pada bab-bab sebelumnya dicoba untuk untuk ditarik kesimpulannya pada bab V, sebagai hasil penelitian. Bab ini berisi kesimpulan dan rekomendasi.

BAB II
MASYARAKAT DALAM PERSPEKTIF SOSIOLOGIS DAN ISLAM

A. Perspektif Sosiologis

Para sosiolog ternyata masih mengalami pro dan kontra ketika merumuskan apa yang disebut masyarakat (*society*) sehingga Mitchell, sebagaimana dikutip Sorjono Soekanto, menyatakan "The *term society is one of the vaguest and most general in the sociologist's vocabulary*".[1] Oleh karena itu, sebagai perbandingan, dikemukakan tiga definisi untuk dapat memahami unsur-unsur esensial yang terdapat dalam sebuah masyarakat. Menurut Gerhard Lenski dan Jean Lenski mendefinisikan masyarakat dengan *"a society is an autonomous group of individuals belonging to the same species and organized in a corporative manner"*.[2] E. Hiller mendefinisikannya dengan *" a society is a people leading an integrated life by means of the culture*". Menurut R. Thomlinson, "*a society is a large, continuing, organized group of people; it is the fundamental large scale human group"*.[3] Definisi-definisi tersebut mengandung unsur-unsur esensial yang terdapat dalam sebuah masyarakat sebagai berikut: (1) sekelompok manusia yang hidup bersama, (2) hidup dan bergaul secara bersama dalam jangka waktu yang cukup lama, (3) adanya kesadaran bahwa mereka adalah suatu kesatuan sehingga merupakan kelompok yang dapat bertindak secara otonom, (4) suatu sistem kehidupan bersama yang menghasilkan kebudayaan, dan (5)

---

[1] Soerjono Soekanto, *Teori Sosiologi tentang Pribadi dalam Masyarakat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982), h. 69.

[2] Gerhard Lenski dan Jean Lenski, *Human Societies, an Introduction to Macrosociology* (Tokyo: McGraw-Hill Inc., 1978), h. 9.

[3] Soerjono Soekanto, *Teori*, h. 69.

adanya seperangkat norma yang mengikat kehidupan bersama.[4] Dalam perspektif sosiologis, masyarakat terbentuk karena beberapa faktor berikut: (1) faktor yang berkaitan dengan naluri biologis untuk mengembangkan keturunan dari sesama, (2) faktor kelemahan manusia yang mendesak untuk mencari kekuatan bersama dan memenuhi kebutuhan kehidupan sehari-hari, (3) berdasarkan teori Aristoteles, manusia adalah *zoon politicon*, yaitu makhluk sosial yang secara kodrati mencari kehidupan secara kolektif, (4) faktor yang, menurut Bergson, terkait dengan perbedaan manusia secara fisik maupun psikis berupa bakat, sifat, kemampuan, kedudukan, dan sebagainya.[5]

Sebagaimana telah dikemukakan, kebudayaan (*culture*) merupakan unsur esensial dalam masyarakat yang mencakup seluruh hasil hidup bermasyarakat berupa aksi terhadap dan oleh sesama manusia sebagai anggota masyarakat.[6] Selain kreasi manusia berupa alat kebutuhan hidup, kebudayaan meliputi pula kebiasaan masyarakat yang berkaitan dengan norma-norma sosial, baik yang berupa *folkways* atau *convention,* yaitu tradisi-tradisi kehidupan yang secara moral harus diikuti, maupun berupa *mores*, yaitu tradisi yang berisi hukum adat yang lebih berat ketika terjadi pelanggaran.[7] Di samping itu, ada norma yang hidup dalam masyarakat yang berupa hukum (*law*), baik berupa hukum positif maupun hukum yang bersumber dari agama,[8] tetapi tidak mesti merupakan bagian dari kebudayaan.[9]

---

[4] *Ibid*.,

[5] Hassan Shadily, *Sosiologi untuk Masyarakat Indonesia* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), h. 51-58.

[6] *Ibid*., h. 81.

[7] Elgint F. Hunt dan David C. Colander, *Social Science, an Introduction to the Study of Society* (New York: Macmillan Publishing Company, 1984), h. 117.

[8] *Ibid.*, h. 118.

[9] Teori sosiologi umumnya, termasuk teori E. B. Taylor dalam *Primitive Culture*, menempatkan agama dan hukumnya sebagai bagian dari kebudayaan. Lihat Hassan Shadily, *Sosiologi*, h. 51-58. Bertolak belakang dengan ini, Islam

Keberadaan norma-norma sosial (*social norms*) tersebut mengharuskan masyarakat untuk melakukan kontrol sosial terhadap setiap perbuatan anggotanya yang bersifat impersonal.

Bertolak dari keterkaitan masyarakat dengan kebudayaan juga, masyarakat sebenarnya selalu berubah (*social change*). Setiap perubahan sosial sebagai realitas membawa tiga aspek, yaitu aspek manusia, aspek waktu, dan aspek tempat. Dengan ungkapan lain, setiap perubahan yang berarti digerakkan oleh manusia dalam unit waktu dan lingkungan tertentu.[10] Perubahan sosial tersebut, menurut teori yang berkembang di Eropa dan Amerika, selalu bergerak menurut proses evolusi menuju ke arah kemajuan.[11] Teori perubahan sosial lainnya dikemukakan oleh Ibn Khaldûn, Oswald Spengler, dan Arnold Toynbee yang menyatakan bahwa perubahan tersebut bergerak secara siklus: pertumbuhan, titik klimaks, dan deklinasi.[12] Meski kedua teori tersebut menunjukkan pandangan yang berbeda, namun para sosiolog sepakat bahwa perubahan sosial muncul sebagai akibat dari unsur dinamika manusia dan interaksinya dengan lingkungan.[13]

B. Perspektif Islam

Setiap masyarakat berada dalam sebuah sistem sosial yang masing-masing memiliki hubungan keterkaitan.[14] Adanya sistem yang kompleks dan saling terkait tersebut menyebabkan sulitnya meletakkan konsep masyarakat yang utama dalam bentuk sebuah

---

sebenarnya bukan produk murni kebudayaan.

[10] D. Hendropuspito, *Sosiologi Sistematik* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1989), h. 258.

[11] Hassan Shadily, *Sosiologi*, h. 231.

[12] Ibn Khaldûn, *Muqaddimah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 175-176; Elgint F. Hunt dan David C. Colander, *Social Science*, h. 124.

[13] Elgint F. Hunt dan David C. Colander, *Social Science*, h. 124.

[14] Gerhard Lenski dan Lenski, *Human Societies,* h. 32; Soerjono Soekanto, *Teori Sosiologi,* h. 68-70.

rumusan sosiologis yang komprehensif. Perumusan tersebut, tentu saja, tidak hanya terkait dengan norma sosial yang mengharuskan individu untuk bertingkah laku menurut pola utama dalam masyarakat,[15] keharusan munculnya perubahan sosial progresif, berfungsinya kontrol sosial masyarakat, dan sebagainya, tetapi menyangkut pula, misalnya, infrastruktur dan ekonomi masyarakat. Dalam sejarah, teori-teori sosiologi yang muncul sejak cikal-bakalnya berupa filsafat sosial Yunani hingga pemikiran sosiologi kontemporer yang mengapresiasi konsep masyarakat utama tersebut menunjukkan kecenderungan perspektif khusus pencetusnya.[16] Filsafat sosial Plato, misalnya, menganggap masyarakat utama sebagai perluasan dari konsep tentang individu manusia[17] dan teori sosiologi Emile Durkheim, antara lain, menegaskan perlunya pembagian kerja (*the division of labour*).[18] Oleh karena itu, di sini akan dikemukakan refleksi beberapa intelektual Islam tentang masyarakat utama.

Ali Syari'ati mendefinisikan masyarakat utama (*ummah*) dalam konteks sosiologis Islam dengan *"a society in which a number of individuals, possesing a common faith and goal, come together in harmony with the intention of advancing and moving toward their common goal"* (suatu masyarakat yang di dalamnya ada sejumlah individu yang memiliki kesamaan iman dan tujuan, datang secara bersama-sama dalam keharmonisan dengan berupaya meningkatkan diri dan bergerak menuju tujuan bersama mereka).[19] Elemem-elemen

---

[15] Hassan Shadily, *Sosiologi*, h. 81-82.

[16] Subjektivitas karena perspektif keilmuan itu adalah sesuatu yang tidak bisa dihilangkan. Hal itu mengharuskan kita mengenali dengan baik alasan kutub subjektivitas-subjektivitas. Tentang perkembangan teori sosiologi, lihat, misalnya, Hotman M. Siahaan, *Pengantar ke Arah Sejarah dan Teori Sosiologi* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1986), h. 28-32.

[17] *Ibid*., h. 57.

[18] *Ibid*., h. 145.

[19] Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam* (Berkeley: Mizan Press, 1979), h. 119.

penting yang ditunjuk dalam definisi tersebut bahwa masyarakat utama harus memenuhi kriteria minimal berikut. Pertama, sebagaimana dinyatakan juga dalam teori-teori sosiologi umumnya, masyarakat tersebut bukan merupakan kumpulan sejumlah individu yang berdiri sendiri (*feral man*), tapi berinteraksi sosial secara bersama dalam hubungan saling ketergantungan. Kedua, masyakat dalam konsepsi Syari'ati adalah masyarakat Islam yang memiliki keyakinan dan tujuan yang sama. Meski demikian, prasyarat ini tidaklah mungkin dalam masyarakat yang majemuk, sehingga prasyarat tersebut "diperluas" dengan adanya pandangan, aturan, atau norma-norma sosial yang disepakati dan ditaati secara bersama, serta memiliki kesadaran akan tujuan yang dicapai bersama.[20] Kriteria ini menekankan perlunya kesadaran kolektif (*collective consciousness*), meminjam istilah Emile Durkheim,[21] kekuatan mental, dan solidaritas sosial sebagai basis masyarakat. Ketiga, kesadaran akan kesamaan iman dan tujuan tersebut berimplikasi pada bagaimana menempatkan model keyakinan, pemikiran, maupun tindakan yang dapat menciptakan harmoni masyarakat, baik yang menyangkut interaksi antarindividu maupun interaksi individu dengan masyarakat secara umum. Keempat, sebagai dasar filsafat sosialnya, masyarakat utama memiliki semangat dan dinamika untuk maju (*progressive spirit*) serta komitmen yang kuat untuk mengadakan perubahan sosial yang progressif untuk mencapai tujuan bersama.

---

[20] Pandangan-pandangan yang sama dengan pandangan Syari'ati tersebut juga dikemukakan pemikir-pemikir Islam yang tampak mengarahkan hampir seluruh bangunan pemikirannya ke arah proyek keilmuan yang disebut sebagai "islamisasi ilmu-ilmu sosial". Tentang prasyarat *possesing a common faith and goal,* misalnya, juga dikemukakan Abdo A. Elkholy, "The concept of Community in Islam", Khursyid Ahmad dan Zafar Ishaq Anshari (ed.), *Islamic Perspectives, Studies on Honour of Sayyid Mawlana Abul `A'la al-Mawdudi"* (Arab Saudi: The Islamic Foundation, 1979), h. 173.

[21] Hotman M. Siahaan, *Pengantar*, h. 144.

Di samping itu, Ali Syari'ati juga mengemukakan pentingnya hal-hal beikut. Pertama, infrastruktur masyarakat, menurutnya, adalah ekonomi. Ekonomi mapan masyarakat merupakan kondisi bagi kokohnya spiritualitas masyarakat, sehingga dikatakannya, *"whoever has no worldly life has no spiritual life*"[22] (Siapa pun yang tidak memiliki kehidupan dunia, berarti tidak memiliki kehidupan spiritual). Kedua, "sistem sosial"[23] yang terkait dengan hubungan timbal-balik individu dalam pemenuhan kebutuhan, baik fisik-material maupun psikis-spiritual harus berlandaskan sistem yang disebutnya *system of Abel*,[24] yaitu sistem sosial yang berdasarkan asas persamaan (*equity*), keadilan (*justice*), kepemilikan, atau persaudaraan agar terwujudnya masyarakat, menurutnya, yang tanpa kelas. Ketiga, kemimpinan dalam masyarakat harus didasarkan "kemurnian kepemimpinan" (*purity of leadership*), yaitu kepemimpinan yang memiliki komitmen dan semangat untuk melakukan perubahan dan peningkatan status masyarakat.[25]

---

[22] Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 119.

[23] Lihat kembali catatan kaki no. 18.

[24] Pemikiran Ali Syari'ati selalu bercirikan revolusioner dan membebaskan. Karena keterpengaruhannya dengan tradisi intelektual yang radikal, seperti Kristen-Kiri, dan sosiologi Perancis, terutama sosiologi dialektis. Oleh karena itu, ia selalu melihat adanya pertentangan yang abadi (*constant warfare*) antara penindas dan tertindas dengan meminjam simbol-simbol pertentangan Allah-syetan, Qabil-Habil, dan semisalnya. *According to the Islamic school of thought, the philosophy of history is based on a certain kind of historical determinism. History represents an unbroken flow of events that, like man himselft, is dominated by a dialectical contradiction, a constant warfare between two hostile and contradictory elements that began with the creation of humanity and has been waged at all places and at all times, and the sum total of which constitutes history*." Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, 97. Cetak miring dari saya (Wrd).

[25] *Ibid.*, h. 120.

BAB III
MANUSIA SEBAGAI MAKHLUK SOSIAL

A. Analisis Istilah al-Qur`ân[1]

Ungkapan yang digunakan oleh al-Qur`ân untuk menunjukkan pengertian "manusia" dapat dibedakan menjadi tiga. Pertama, ungkapan yang berakar dari *hamzah*, *nûn*, dan *sîn,* yaitu *insân, ins, nâs, unâs, anâsî,* dan *insîy*. Kedua, *basyar*. Ketiga, banî Âdam (anak-anak Âdam) dan *dzurriyat* Âdam (keturunan Âdam). Ungkapan lain, namun dalam lingkup yang lebih umum, adalah *al-anâm* dan *al-'âlamîn*.[2] Di sini akan dikemukakan telaah akar kata dan makna kontekstualnya ketika digunakan dalam ayat-ayat al-Qur`ân. Hal ini menjadi pentingnya untuk tidak hanya perbedaan-perbedaan antara istilah-istilah tersebut dan tekanan makna yang diberikan al-Qur`ân, tapi juga dapat mengungkap idealisasi al-Qur`ân tentang manusia.

1. Istilah *al-insân*. Telaah morfologis kata ini menunjukkan adanya perbedaan keterangan para ahli bahasa Arab tentang asal katanya. Sebagian ahli berpendapat bahwa kata tersebut berasal dari kata *insiyân*, karena bentuk *tashghîr*[3] dari kata tersebut adalah *unaisiyân*. Pendapat ini menganggap bahwa *insiyân* berpola *if'ilân*, sehingga berakar kata dari *nasiya-yansâ* (lupa). Pendapat

---

[1] Uraian di sini sebagian besar merujuk kepada penelitian Abd Mu'in Salim, *Fiqh Siyasah, Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`ân* (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), h. 83 dst.

[2] Lihat Dirk Bakker, *Man in the Qur'an* (Amsterdam: Drukerrij Holland NV., 1965), h. 157; Nazwar Syamsu, *Al-Qur`ân tentang al-Insan* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983), h. 12-13.

[3] *Tashghîr* (pengecilan) adalah cara pembentukan kata dengan pola *fu'ail, fu'ai'il*, dan *fu'ai'îl* dengan konotasi makna-makna: mengecilkan, merendahkan, menyedikitkan, dan membesarkan. Lihat Mu<u>h</u>ammad al-Khudharî, *<u>H</u>âsyiyat al-Khudharî* (Semarang: Toha Putera, t.th.), juz II, h. 163.

ini diperkuat dengan perkataan Ibn ‘Abbâs bahwa manusia disebut sebagai *insân*, karena ia melupakan janjinya kepada Tuhan untuk mengabdi. Pendapat kedua menyatakan bahwa kata tersebut berakar dari *ins* (tampaknya sesuatu dan jinak), karena kata *insiyân* dianggap berpola *fi’liyân*.

Berbeda dengan yang pertama, pendapat kedua menganggap *hamzah* sebagai *fâ` fi’l*.[4] Al-Fayyûmî menyebut adanya pendapat ketiga yang mengatakan bahwa kata tersebut berakar dari *nâsa-yanûsu* (bergoncang).[5]

Ketiga pendapat tersebut akan dilihat dari dua sisi:

a. Dari sisi hubungan keterkaitan makna etimologis dan leksikal ketiga kata tersebut dengan *insân*, kata *nasiya* dan *ins* mempunyai kemungkinan relevansi makna dengan kondisi manusia. *Nasiya* yang secara etimologis bermakna “melalaikan atau meninggalkan sesuatu”[6] dan secara leksikal bermakna “melupakan, tidak mengingat”[7] relevan dengan sifat manusia. Pada Qs. Yâsîn 936/41: 78-79), ditemukan penggunaan kata *insân* dihubungkan dengan sifat manusia yang melupakan proses kejadiannya dari sperma. Dengan mengemukakan asal kejadiannya, ayat tersebut mengingatkan akan janji manusia kepada Tuhan berupa pengakuan tawhîd dalam rahim, seperti terdapat dalam Qs. al-A’râf (7/396: 172) dan diperkuat dengan perkataan Ibn ‘Abbâs sebagaimana telah dikemukakan. Di

---

[4] Abû al-Fadhl Jamâl ad-Dîn ibn Mukarram ibn Manzhûr (selanjutnya disebut Ibn Manzhûr), *Lisân al-’Arab* (Mesir: Nûr ats-Tsaqâfat al-Islâmiyyah, t.th.), juz VII, h. 306-314; Husayn Yûsuf Mûsâ dan ‘Abd al-Fattâh as-Sa’dî, *al-Ifshâh fî Fiqh al-Lughah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-’Arabî, t.th.), juz II, h. 1337; Kamâl ad-Dîn ad-Dumayrî, *Hayât al-Hayawân al-Kubrâ* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 33.

[5] Ahmad ibn Muhammad ibn ‘Alî al-Muqri` al-Fayyûmî (selanjutnya disebut al-Fayyûmî), *al-Mishbâh al-Munîr fî Gharîb asy-Syarh al-Kabîr li ar-Râfi’î* (Beirut: Dâr al-Jîl, 1987), juz I, h. 24 dan juz II, h. 1311.

[6] Abû al-Husayn Ahmad ibn Fâris (disebut Ibn Fâris), *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz V, h. 421.

[7] Ibn Manzhûr, *Lisân al-’Arab*, juz XV, h. 322.

samping itu, kata *ins* yang bermakna "tampaknya sesuatu" dan "jinak"[8] relevan dengan sifat dan fisik manusia. Makna pertama ditemukan penggunaannya dalam al-Qur`ân dihadapkan dengan kata *jin* atau *jânn* (jin/makhluk halus) yang secara etimologis bermakna "tertutup".[9] Adanya pertentang makna etimologis dari dua kata itu menunjukkan bahwa kata *insân* diambil dari *ins*. Makna kedua mempunyai relevansi dengan kondisi psikis manusia, seperti kesenangan, keramahan, dan mempunyai pengetahuan. Hal ini terlihat dari kata kerja yang berbentuk *anisa-ya`nasu, anusa-ya`nusu, anasa-ya`nisu* (ramah, suka) dan kata *ânasa-yu`nisu* (menjadi jinak, merasa sesuatu, mendengar, dan mengetahui).[10] Bentuk terakhir ini dipergunakan dalam al-Qur`ân dalam arti "melihat". Dengan melihat relevansi makna etimologis dan leksikal kata dengan kondisi manusia sendiri dan penggunaan maknanya dalam al-Qur`ân, maka kata *ins* dianggap lebih tepat dan relevan dibanding dengan kata *nasiya* berdasarkan dua alasan. Pertama, intensitas penggunaan kata *ins* dalam al-Qur`ân yang diperhadapkan dengan *jin* atau *jânn* lebih banyak (17 kali).[11] Kedua, alasan di atas didukung dengan ketentuan bahwa penelusuran makna suatu kata bisa ditempuh dengan pendekatan vertikal/asosiatif yang, antara lain, dengan menghadapkannya dengan lawan kata (antonim).[12]

---

[8] Ibn Fâris, *Mu'jam*, juz I, h. 145.

[9] Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, juz XVI, h. 244, al-Fayyûmî, *al-Mishbâh*, h. 111-112; Ibrâhîm Unais *et.al., al-Mu'jam al-Wasîth* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 140-141.

[10] Louis Ma'luf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986), h. 19.

[11] Muhammad Fu`âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mujam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), h. 179-180.

[12] Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Penerbit Rake Sarasin, 1996), h. 163.

b. Dari segi gramatikal, pembentukan kata *insân* dari *nasiya* dan *nâsa* yang berdasarkan metode *isytiqâq akbar*[13] tidak diterima sebagai metode pembentukan kata dalam bahasa Arab, sedangkan kata *insân* dari *ins* yang dikenal dengan metode *isytiqâq* umum atau *tashrîf* disepakati oleh para ulama sebagai kaidah *isytiqâq*.[14]

Dengan demikian, pendapat yang lebih kuat adalah pendapat yang mengatakan bahawa kata *insân* berasal dari *ins* yang berakar dari *hamzah, nûn,* dan *sîn.* Jika melihat bentuknya, kata *insân* berpola *fi'lân*, pola tak beraturan (*simâ'î*) yang semakna dengan pola *fa'lân*, pola beraturan (*qiyâsî*) yang berkonotasi intensitas (*mubâlaghah*, penyangatan arti).[15] Jika pengertian ini dikaitkan dengan makna etimologis kata *ins*, dapat dikatakan bahwa kata *insân* mengandung konsep manusia sebagai makhluk yang memiliki sifat keramahan dan kemampuan mengetahui yang sangat tinggi. Dengan ungkapan lain, manusia sebagai makhluk sosial dan kultural (yang berbudaya).[16] Konsep manusia sebagai makhluk sosial—meminjam istilah sosiologi—dalam pengertian keberadaannya yang tidak bisa melepaskan diri dengan interaksi orang lain ditegaskan oleh al-Qur`ân, antara lain, dengan pernyataan bahwa kejadian manusia dalam berbagai suku dan bangsa dimaksudkan agar mereka membentuk pergaulan hidup bersama (Qs. al-Hujurât [49/106]; 13), saling membantu dalam kebaikan (Qs. al-Mâ`idah [5/113]: 2), dan mengingatkan bahwa kebahagiaan manusia terkait dengan hubungannya dengan sesamanya (Qs. Âli 'Imrân [3/89]: 112).

---

[13] *Isytiqâq akbar* adalah pembentukan suatu kata dari kata lain dengan didasarkan semata atas kesamaan *makhraj* hurufnya. Lihat Mushthafâ al-Ghalâyainî, *Jâmi' ad-durûs al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Maktabat al-'Ashriyyah, 1987), juz I, h. 208.

[14] Abdul Muin Salim, *Fiqh Siyasah, Konsepsi Kekuasaan Politk dalam al-Qur`ân* (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), h. 83.

[15] Mushthafâ al-Ghalâyainî, *Jâmi'*, h. 187.

[16] Abd Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 84.

Sedangkan, konsep manusia sebagai makhluk kultural tampak dari pernyataan al-Qur`ân bahwa manusia dilengkapi dengan sarana pengetahuan berupa pendengaran, penglihatan, dan budi sehingga dapat memperoleh pengetahuan meskipun dilahirkan tanpa pengetahuan sedikit pun juga (Qs. an-Nahl [16/70]: 78).[17]

2. *al-Basyar*. Kata ini berasal dari *bâ`, syîn,* dan *râ`* yang secara etimologis, menurut keterangan Ibn Fâris, bermakna pokok "tampaknya sesuatu dengan baik dan indah".[18] Dari makna ini, terbentuk kata kerja *basyara* dengan variasi makna (gembira, menggembirakan, menguliti,[19] dan mengurusi atau memperhatikan sesuatu [*basyara/bâsyara al-amr*]).[20] Dari akar kata itu pula, muncul kata *basyarah* (kulit). Manusia disebut dengan *basyar*, karena kulitnya tampak lebih jelas dibandingkan dengan kulit binatang yang tertutup oleh bulu.[21]

Dalam al-Qur`ân, intensitas penggunaan kata yang berakar *bâ, syîn,* dan *râ`* mencapai 123 kali yang pada umumnya bermakna "kegembiraan". Hanya 37 kali (36 dalam bentuk kata tunggal dan sekali dalam bentuk *mutsannâ*) bermakna manusia dan dua kali dalam pengertian hubungan seksual.[22] Menurut ar-Râghib, penggunaan kata *basyar* dalam arti manusia dalam al-Qur`ân menunjukkan pengertian khusus, yaitu tubuh dan wujud manusia secara kongkret.[23] Pengertian ini menekankan adanya persamaan secara lahiriah semua manusia sehingga Rasulullah diperintahkan oleh Allah swt. untuk menyampaikan:

---

[17] *Ibid*., h. 84-85.

[18] Ibn Fâris, *Mu'jam*, juz I, h. 251.

[19] Ibrâhîm Unais, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 57-58.

[20] *Ibid.*

[21] ar-Râghib al-Ashfihânî (disebut ar-Râghib), *Mufradât Alfâzh al-Qur`ân* (Beirut: Dâr asy-Syâmiyyah dan Damaskus: Dâr al-Qalam, 19920, h. 124; Abd Muin Salim, *Fiqh Siyasah,* h. 84-85.

[22] Muhammad Fu`âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam,* h. 119-120.

[23] Ar-Râgib, *Mufradât*, h. 124.

قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي

(Katakanlah: Aku hanyalah seorang manusia [basyar] yang diberi wahyu)

Beberapa ayat lain yang dijadikan sumber untuk mengidentifikasi kata *basyar* dalam al-Qur`ân menunjukkan aspek kedewasaan manusia berupa kemampuannya melakukan reproduksi seksual untuk meneruskan generasi dan kemampuannya memikul tanggung jawab yang dibebankan. Kemampuan pertama, antara lain, dinyatakan dalam Qs, ar-Rûm (30/84): 20:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ . سورة الروم :٢٠

(Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya, Ia ciptakan kalian dari tanah. Kemudian, kalian menjadi manusia [basyar] yang bertebaran)

Para ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan kata *tantasyirûn* (bertebaran) dalam ayat tersebut. Sebagian ulama menafsirkannya dengan kemampuan manusia untuk membenahi kehidupan ekonomi dan membangun peradaban. Di antara yang berpendapat demikian adalah Ibn Katsîr,[24] Ibn ‘Athiyyah,[25] al-Alûsî,[26] dan Muhammad Mahmûd Hijâzî.[27] Sebagian menafsirkannya dengan kemampuan mengembangkan keturunan melalui hubungan seksual.[28] Pendapat

---

[24] Abû al-Fidâ` Ismâ’îl Ibn Katsîr (disebut Ibn Katsîr), *Tafsîr Ibn Katsîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), juz III, h. 430.

[25] Ibn ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz* (Beirut: Dâr al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1993), juz IV, h. 333.

[26] Syihâb ad-Dîn Sayyid Mahmûd al-Alûsî (disebut al-Alûsî), *Rûh al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur`ân al-’Azhîm wa as-Sab’ al-Matsânî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1994), juz XI, h. 31.

[27] Muhammad Mahmûd Hijâzî, *at-Tafsîr al-Wâdhih* (Beriut: Dâr al-Jîl, 1993), juz III, h. 21.

[28] Lihat, misalnya, az-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf ‘an Haqâ`iq at-Tanzîl*

terakhir ini tampak lebih kuat jika ayat tersebut dilihat dengan pendekatan *munâsabat al-âyât* dengan mencermati hubungan sinkronik ayat. Namun, tanpa menafikan pendapat pertama, kedua pendapat tersebut menyatakan bahwa *basyar* menunjukkan kepada aspek kedewasaan manusia karena baik kemampuannya membenahi kehidupan ekonomi dan peradaban maupun meneruskan keturunan yang hanya mampu dilakukan oleh manusia yang mencapai tingkat kedewasaan. [29]

Di samping kemampuan reproduksi seksual dan kedewasaan berupa kemampuan memikul tanggung jawab yang termuat dalam kata *basyar* diungkapkan, antara lain, dalam Qs. al-Hijr (15/54): 28:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ.
الحجر: ٢٨

Dan [ingatlah], ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering [yang berasal] dari lumpur hitam yang diberi bentuk.

Tugas kekhalifahan diungkapkan dalam ayat tersebut dengan kata *basyar*. Dari uraian yang telah dikemukakan, dapat diketahui adanya perbedaan yang mendasar dimensi yang ditunjukkan oleh kata *insân* dan *basyar*. Kata pertama berkenaan dengan dimensi kemasyarakatan dan keilmuan, atau lebih bermuatan sosiologis dan kultural sesuai dengan sebutan *insân* bagi manusia, karena ketergantungannya secara kodrati dengan interaksi sosial, yang dalam ungkapan Ibn Khaldûn, *al-insân madaniyyun bi ath-thab'* (manusia dari segi naturenya adalah makhluk yang berbudaya).[30]

---

*wa Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh at-Ta`wîl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz III, h. 218; Yayasan Penyelengara Penerjemah/Penafsir al-Qur`ân, *al-Qur`ân dan terjemahnya* (Jakarta: Departemen Agama RI., 1993), h. 644.

[29] Abd Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 90.

[30] Ar-Râghib, *Mufradât*, h. 94.

Kata yang kedua berkaitan dengan dimesi antropologis manusia dengan realitas fisik dan kedewasaan untuk reproduksi seksual dan memikul tanggung jawab.

3. *Banî Âdam* dan *Dzurriyat Âdam*. Berbeda dengan dua istilah sebelumnya, dua istilah ini merujuk kepada manusia karena dikaitkan dengan Âdam, yaitu nama manusia pertama yang diciptakan oleh Allah dan mendapat penghormatan dari makhluk lain (Qs. al-Baqarah [2/87]: 34). Kata *banû* atau *banî* yang berasal dari *bâ`, nûn,* dan *wâw* bermakna "sesuatu yang lahir dari yang lain"[31] dan kata *dzurriyyah* yang berasal dari *dzâl* dan *râ`* ganda bermakna asal "kehalusan" dan "tersebar".[32] Jika dikaitkan dengan Âdam, kedua kata ini memberi kesan kesejarahan dalam konsep manusia dan bahwa manusia berasal dari satu asal. Secara sendiri-sendiri, *banû Âdam* memberi dasar kesedarahan bagi semua manusia, dan *dzurriyyat Âdam* mengandung adanya: (1) keragaman manusia yang tersebar dalam berbagai bangsa dan warna kulit,[33] dan (2) konsep manusia sebagai makhluk yang secara psikis memiliki kehalusan budi dan ketajaman pikiran untuk mencapai tingkat peradaban yang tinggi sebagai makhluk kultural.

B. Sifat Kodrati Manusia

Al-Qur`ân banyak mengungkapkan sifat-sifat manusia, baik berupa pernyataan yang memuliakannya maupun menunjukkan kelemahannya. Namun, sebagiannya lebih tepat disebut sebagai potensi atau kecenderungan yang bersifat non-kodrati, yang melekat sebagai karakter permanen, seperti kemungkinan potensi manusia untuk menjadi orang yang amat aniaya dan mengingkari nikmat (Qs. Ibrâhîm [14/72]: 34) dan banyak membantah atau mempunyai kecenderungan kuat untuk berbeda pendapat (Qs. al-Khaf [18/69]:

---

[31] *Ibid*., h. 147, Ibn Fâris, *Mu'jam*, juz I, h. 203.

[32] Ibn Fâris, *Mu'jam*, juz II, h. 243; ar-Râghib, *Mufradât*, h. 326.

[33] Abd Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 91-92.

54). Oleh karena itu, untuk menelusuri sifat yang kodrati pada manusia, kita berpatokan pada term-term yang digunakan al-Qur`ân yang berkaitan dengan penciptaan manusia, yaitu kata kerja yang berakar dari *khâ`, lâm,* dan *qâf.* Untuk kajian sosiologis yang penulis kemukakan, ayat-ayat yang relevan yang mengungkapkan sifat-sifat yang kodrati pada manusia adalah:

1. Qs. al-'Alaq (95/1): 2

   خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ .سورة العلق:٢

   (Dia telah menciptakan manusia sebagai 'alaq)

2. Qs. at-Tîn (96/28): 4

   لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ .سورة التين: ٤

   (Sesungguhnya Kami menciptakan manusia dengan kualitas yang terbaik)

3. Qs. an-Nisâ` (4/9): 28

   وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا .سورة: النساء: ٢٨

   (Dan manusia diciptakan dalam keadaan lemah)

Berdasarkan ayat-ayat yang dikemukakan, sifat-sifat yang kodrati pada manusia dalam al-Qur`ân dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Sifat Ketergantungan pada Orang Lain

Ayat yang berkenaan dengan hal ini adalah Qs. al-'Alaq (95/1): 2 yang telah dikemukakan. Konteks pembicaraan ayat tersebut berkenaan dengan penciptaan manusia. Para ulama umumnya berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kata *'alaq* dalam ayat tersebut adalah darah beku atau segumpal darah yang merupakan salah satu perkembangan janin dalam kandungan.[34] Pendapat yang

[34] Lihat, misalnya, Ibn Katsîr, *Tafsîr ibn Katsîr*, juz IV, h. 528-529; ath-

dikemukakan oleh sebagian besar penafsir ini bertolak dari model penjelasan dengan ayat-ayat lain, yaitu Qs. al-Qiyâmah (75/31): 38, al-Mu`min (40/60): 67, al-Mu`minûn (23/74): 14, dan al-Hajj (2/103): 5 yang menyebutkan kata *'alaqah*, bentuk tunggal dari *'alaq*, serta didasarkan kepada hadits Rasulullah saw.[35]

Dengan berdasarkan teori embriologi, Maurice Bucaille menolak penafsiran tersebut dengan mengatakan bahwa apa yang disebut oleh al-Qur`ân dengan kata *'alaq* sebenarnya berada pada implantasi, yaitu menempelnya *zygote* di dinding uterus. Ia mengatakan:

> Something which clings is the translation of the word 'alaq. It is original meaning of the word. A meaning derived from it, 'blood clot', often figures in translation; it is a mistake against which one should guard; man has never passed through the stage of being a 'a blood clot'.[36]

Diskusi ini menjadi menarik, karena dalam konteks studi *ulûm al-Qur`ân*, penggunaan data atau temuan ilmu pengetahuan adalah hal yang diperdebatkan untuk dijadikan dasar dalam menafsirkan ayat. Apalagi, di sini terjadi pertentangan antara *tafsîr 'ilmî* dan *tafsîr bi ar-riwâyah*. Jika bertolak dari otoritas salaf atau penafsir terdahulu, pendapat bahwa kata *'alaq* adalah segumpal darah adalah tafsîr yang tak terbantah. Namun, uraian berikut menunjukkan bahwa pendapat Maurice Bucaille adalah lebih logis atas dasar analisis kebahasaan,[37] yang sebenarnya juga menjadi titik-tolak penafsir

---

Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta`wîl Âyi al-Qur`ân* (Mesir: Mushthafâ al-Halabî wa Awlâdih, 1968), juz XXX, h. 251; Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran: Text, Translation, and Commentary* (Beirut: Dâr al-'Arabiyyah, 1968), h. 1761.

[35] Lihat, misalnya, Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn Bardizbah al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), juz II, h. 244.

[36] Maurice Bucaille, *The Bible, the Qur'an, and Science,* terj. Alastair D. Pannel dan penulisnya sendiri dari bahasa Perancis *La Bible, La Coran, et la Science* (Washington: American Trust Publication, 1979), h. 204.

[37] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur`ân* (Bandung: Mizan, 1995), h. 59-60.

terdahulu, hanya tidak dilakukan penelaahan yang cermat melalui penelusuran akar kata. Kata *'alaq* tidak bermakna tunggal. Struktur akar kata yang terdiri dari *'ayn, lâm*, dan *qâf* mempunyai makna pokok "bergantungnya sesuatu pada sesuatu yang lain".[38] Dari akar kata tersebut, terbentuklah kata kerja *'alaqa-ya'luqu* dan *'aliqa-ya'laqu* dengan perkembangan makna yang berbeda-beda sesuai dengan konteks penggunaannya. Adapun *'alaq* sebagai kata benda memiliki variasi makna, yaitu segala sesuatu yang digantung, tanah yang melengket di tangan, pohon yang setinggi binatang ternak, tambahan kain, persimpangan jalan, dan darah beku.[39]

Analisis kebahasaan di atas sebenarnya menyimpulkan bahwa kata *'alaq* mempunyai pengertian "bergantung" secara fisik. Namun, ayat tersebut juga menunjukkan ketergantungan manusia kepada orang lain tidak secara fisik, melainkan secara sosial. Kesimpulan ini dibuktikan dengan argumentasi berikut;

a. Argumentasi tekstual denagn ayat lain yang menggunakan *uslûb* kalimat yang sama, yaitu dalam bentuk frase *min 'ajal* pada Qs. al-Anbîyâ` (21/73): 37 dan *min dha'f* pada pada Qs. ar-Rûm (30/84): 54. Struktur frase yang terdiri dari *min* dan *mashdar* tersebut menunjukkan intensitas sifat.[40] Hal ini terbukti dari ayat lain sebagai penjelas yang mengungkapkan dengan kata *'ajûlan* (sangat tergesa-gesa) pada Qs. al-Isrâ` (17/50): 11 dan kata *dha'îfan* (sangat lemah) pada Qs. an-Nisâ` (4/92): 28 dalam bentuk *shîghat mubâlaghah*.[41] Jika kaidah bahasa ini diterapkan,

---

[38] Ibn Fâris, *Mu'jam*, juz IV, h. 125.

[39] Ibrâhîm Unais *et. al., al-Mu'jam al-Wasîth*, juz II, h. 622; ar-Râghib, *Mufradât*, h. 579-580; al-Fayyûmî, *al-Mishbâh*, h. 425-426; Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, juz XII, h. 133, Husayn Yûsuf Mûsâ dan 'Abd al-Fattâh as-Sa'dî, *al-Ifshâh*, juz II, h. 861, 1003, 1007, 1126, 1259; Louis Ma'luf, *al-Munjid*, h. 526.

[40] Al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân* (T.tp.: tp., t.th.), juz XI, h. 288-289.

[41] *Shîgat mubâlaghah* adalah kata yang menunjukkan intensitas sifat pada *ism fâ'il* dengan pola-pola tertentu, seperti *fa''âl*, *fa'ûl*, *fa'îl*, dan sebagainya.

frase *min 'alaq* dalam ayat yang sedang dibahas memberikan pengertian bahwa manusia tidak hanya "tergantung" secara fisik dalam rahim ibunya, tetapi juga secara psikis sangat tergantung kepada selain dirinya. Dengan ungkapan lain, secara kodrati manusia memiliki sifat ketergantungan kepada lingkungan dan masyarakat untuk kelangsungan hidupnya.

b. Argumentasi yang didasari oleh hubungan sinkronik antarayat, atau disebut di sini sebagai pendekatan sistematis. Dalam hal ini, ayat sebelumnya (ayat pertama) selain memuat perintah untuk membaca, juga memperkenalkan Tuhan sebagai pencipta dengan ungkapan *rabbika alladzî khalaqa*. Ayat yang sedang dibahas berkedudukan sebagai penjelasan atau *takhshîsh* dari ungkapan tersebut, sehingga dapat disusun pernyataan tentang siapa *rabbika*, yaitu *alladzî khalaqa al-insân min 'alaq*.[42] Kedua, ayat sesudahnya (ayat ketiga) selain berisi perintah untuk membaca, juga berisi penjelasan baru yang tidak disebut sebelumnya, yaitu memperkenalkan Tuhan dengan ungkapan *akram*. Ungkapan ini merupakan inti yang mendasari surat al-'Alaq.[43] Dengan demikian, kata *rabb* dalam ayat pertama dan kata *al-akram* dalam ayat ketiga dianggap sebagai istilah kunci (*key-term*) yang harus ditelusuri.

Kata *rabb* yang berakar dari *râ`* dan *bâ`* ganda memiliki arti "memperbaiki dan memelihara sesuatu", "melazimi dan memelihara sesuatu", dan "menghimpun sesuatu untuk sesuatu yang lain". Dari makna pertama, kata *rabb* di atas berarti "pemilik, pencipta, dan

---

[42] Abd Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 97.

[43] Hal ini dapat dilihat dari (1) bahwa adanya pembangkangan perintah Allah oleh manusia (ayat 8-19) disebabkan karena ia merasa cukup dan kehilangan perasaan ketergantungannya kepada sifat pemurah Tuhan (ayat 6-7), dan (2) dari segi sejarah rangkaian ayat itu turun berkaitan dengan pelarangan Abû Jahl terhadap Rasul saw. untuk mengerjakan shalat karena perasaan sombongnya sebagai elit ekonomi. Lihat Yayasan penerjemah/penafsir al-Qur`ân, *Al-Qur`ân dan Terjemahnya*, h. 107-108; Qamaruddin Shaleh, *Asbabun Nuzul* (Bandung: Penerbit Diponegoro, 1990), h. 600.

yang memberi kebaikan kepada sesuatu". Tuhan disebut dengan *rabb*, karena Dialah yang memberi kebaikan kepada makhluk-Nya.[44] Dari sini muncul istilah *rubûbiyyah* Allah yang, menurut Muhammad Rasyîd Ridhâ`, mencakup dua hal, yaitu dalam bentuk memberikan kekuatan fisik, psikis, dan intelektual dan dalam bentuk pengajaran dan agama.[45] Hal ini berarti bahwa Tuhan memelihara manusia melalui dua cara, yaitu dengan perantaraan hukum alam (*al-hukm ath-thabî'î*) dan hukum agama (*al-hukm asy-syar'î*). Berdasarkan adanya hubungan sinkronik dua ayat tersebut, dapat disimpulkan bahwa secara kodrati manusia berada dan bergantung kepada *rubûbiyyah* Tuhan.[46] Kata *al-akram* adalah bentuk *ism tafdhîl* (bentuk superlatif) yang berakar kata dari *kâf, râ`*, dan *mîm* dan bermakna "memberikan kemudahan dan bersifat dermawan" dan "mulia".[47] Menurut ar-Râghib, jika dikaitkan dengan sifat Tuhan, istilah ini memuat pengertian adanya nikmat dan karunia-Nya yang sangat jelas dan besar. Jika dikaitkan dengan manusia, istilah tersebut menunjukkan sifat terpuji manusia yang merupakan bagian dari karakternya.[48] Kedua pengertian ini semakin jelas dengan adanya beberapa ayat yang menghubungkan istilah tersebut dengan kondisi ekonomi dan tuntutan untuk bersifat pemurah.[49] Sedangkan, jika dikaitkan dengan bentuk superlatif kata tersebut, pengertian pertama memunculkan konsep Tuhan sebagai "Yang Maha Pemurah".

---

[44] Abd Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 97.

[45] Muhammad Rasyîd Ridhâ`, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm (al-Manâr)* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 51. Bandingkan dengan Kenneth Cragg, *The Mind of the Qur'an* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1973), h. 84.

[46] Abd Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 98.

[47] Louis Ma'louf, *al-Munjid*, h. 98.

[48] Ar-Râghib, *Mufradât*, h. 707.

[49] Lihat, misalnya, Qs. an-Naml (27/48): 40 dan al-Fajr (89/10): 15-17. Ayat terakhir disebut ini berkaitan dengan persepsi manusia tentang kemuliaan dan tuntutan memuliakan anak yatim.

Sifat tersebut, menurut Abdullah Yusuf Ali[50] dan Sayyid Quthb,[51] seperti terkandung dalam ayat, dimanifestasikan dalam beberapa bentuk: pertama, penciptaan manusia; kedua, memberikan potensi intelektual, moral, dan spiritual, serta memberikan alat inderawi yang secara aktif dapat digunakan untuk menyerap pengetahuan baru. Dari sini, dapat dipahami bahwa sejak awal kejadian, manusia memiliki sifat ketergantungan kepada sifat pemurah (*al-karam*) Allah sebagai bagian dari perwujudan *rubûbiyyah*-Nya.

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, analisis bahasa terhadap lafal, argumentasi tekstual yang terfokus pada *uslûb* kalimat, dan pendekatan sistematis dengan mencermati kedudukan ayat telah membuktikan bahwa secara kodrati manusia memiliki sifat ketergantungan kepada selain dirinya, lingkungan, dan masyarakat. Di sini, manusia merupakan makhluk sosial yang bergantung kepada orang lain.[52] Kesimpulan tentang sifat ketergantungan sifat manusia tersebut didukung oleh Qs. an-Nisâ` (4/92): 28, sebagaimana telah dikemukakan, yang menyatakan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan lemah, sehingga bergantung dan memerlukan bantuan dari orang lain. Para ulama pada umumnya mengaitkan kelemahan manusia dalam ayat tersebut dengan ketidakmampuan menahan dorongan seksual, [53] menahan dari tarikan lingkungan yang jelek, jika ayat tersebut dilihat dengan pendekatan sistematis. Namun, ar-Râghib menafsirkan kelemahan tersebut dengan ketidakmampuan manusia dalam memenuhi kebutuhan yang beraneka-ragam.[54] Hal ini berimplikasi pada pemahaman bahwa makna kelemahan tersebut

---

[50] Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran*, catatan kaki nomor 6205.

[51] Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-'Ilm dan Dâr asy-Syurûq, t.th.), juz VI, h. 3938-3939.

[52] Abd Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 99.

[53] Lihat, misalnya, Ibn Katsîr, *Tafsîr ibn Katsîr*, juz I, h. 480; ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, juz V, h. 29; Ibn 'Athiyyah, *al-Muharrar*, juz II, h. 41, az-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf*, juz I, h. 521.

[54] Ar-Râghib, *Mufradât*, h. 508.

tidak hanya bersifat psikis, melainkan juga berkaitan dengan hal-hal yang bersifat fisik, yaitu kebutuhan ekonomi yang memerlukan orang lain.

Argumentasi tekstual dapat pula dikemukakan di sini. Al-Qurthubî[55] menempatkan frase *min dha'fin* dalam Qs. ar-Rûm (30/84): 54 sebagai penjelasan dari kata *dha'îfan* dalam ayat yang dibahas. Ungkapan pertama terdapat dalam ayat yang berbicara tentang fase-fase perkembangan manusia dan berisi informasi tentang dua kelemahan manusia, yaitu (1) kelemahan manusia ketika berada pada fase pre-natal (sebelum lahir) dalam kandungan dan ketika masih bayi (pasca-natal), (2) kelemahan manusia ketika berada pada usia lanjut.

Menurut al-Khalîl, istilah *dha'f* (dengan harakat fathah *dhâd*) berkaitan dengan fisik manusia, sedangkan istilah *dhu'f* (dengan harakat *dhammah*) menunjukkan kelemahan intelektual.[56] Jika pendapat al-Khalîl yang berkenaan dengan Qs. ar-Rûm: 54 dihubungkan dengan pendapat ar-Râghib yang berkenaan dengan Qs. an-Nisâ`: 28, dapat dipahami bahwa manusia memiliki kelemahan, baik dari segi fisik dalam hal pemenuhan kebutuhan ekonomi maupun psikis, sehingga bergantung kepada masyarakat sekitarnya.[57] Adapun ketergantungan manusia, sebagaimana terkandung dalam Qs. ar-Rûm: 54, dapat dipahami karena tidak ada manusia yang mampu berdiri sendiri tanpa orang lain pada kedua fase tersebut.

---

[55] Al-Qurthubî, *al-Jâmi',* juz XV, h. 288-289.

[56] Ar-Râghib, *Mufradât*, h. 507.

[57] Peranan masyarakat dalam pembentukan pribadi anggotanya dari segi psikis-mental, antara lain, terwujud dalam bentuk pelaksanaan *amr ma'rûf* dan *nahy munkar* oleh kelompok yang profesional dalam bidangnya. Sedangkan, pemenuhan masyarakat akan kebutuhan anggotanya dari segi fisik-material, antara lain, teraplikasi dalam bentuk pembagian kerja. Lihat, misalnya, Qs. Âli 'Imrân (3/89): 104 dan az-Zukhruf (43/62): 32.

2. Sifat Keutamaan

Ayat yang relevan dengan hal ini adalah Qs. at-Tîn (96/28): 4 yang telah dikemukakan. Sifat keutamaan manusia dalam ayat tersebut diungkapkan dengan istilah kunci *taqwîm*. Para ulama masih berbeda pendapat tentang maksud istilah tersebut.[58] Oleh karena itu, penelusuran lebih jauh terhadap makna istilah tersebut sangat penting dilakukan.

Kata *taqwîm* adalah *mashdar* (*verbal noun*) dari kata kerja *qawwama* yang bermakna "meluruskan sesuatu, membudayakan, dan memberi nilai".[59] Ar-Râghib mengartikannya dengan *tatsqîf* (membudayakan) yang menunjukkan keistimewaan manusia dibanding hewan berupa akal, pemahaman, dan postur tubuh yang tegak lurus, sehingga manusia mampu memanfaatkan segala potensi alam.[60] Bertolak dari keterangan ar-Râghib ini, keutamaan manusia tidak hanya menyangkut fisik yang dianggap lebih menguntungkan daripada makhluk lainnya, tetapi juga menyangkut kehidupan ilmiah.

Keutamaan manusia dapat ditelusuri melalui Qs. al-Isrâ (17/50): 70 berikut:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا. سورة الإسراء: ٧٠

(Dan sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Âdam, Kami angkut mereka di darat dan di laut, Kami beri mereka

---

[58] Yayasan penerjemah/penafsir al-Qur`ân (*al-Qur`ân dan Terjemahnya*, h. 1076) mengartikannya dengan "bentuk" yang terkait dengan fisik. Sedangkan, Ibn Katsîr (juz III, h. 52, juz IV, h. 528) dan Mauhammad Mahmûd Hijâzî (juz XXX, h. 879) mengaitkannya dengan rupa, postur tubuh yang tegak lurus, keseimbangan anggota tubuh, serta kemampuan intelektual untuk memanfaatkan potensi alam, baik tumbuhan maupun hewan.

[59] Ibn Fâris, *Mu'jam*, juz V, h. 43, Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, juz XV, h. 398, al-Fayyûmî, *al-Mishbâh*, h. 520, Louis Ma'luf, *al-Munjid*, h. 664, Ibrâhîm Unais *et.al., al-Mu'jam al-Wasîth*, juz II, h. 767.

[60] Ar-Râghib, *Mufradât*, h. 693.

rezeki dari yang baik-baik, serta Kami berikan mereka kelebihan di antara kebanyakan yang Kami ciptakan).

Secara eksplisit, ayat tersebut mengungkapkan keutamaan manusia berupa kemampuan membuat alat transportasi di darat dan di laut dan dijadikannya segala yang baik sebagai rezeki.

Keutamaan manusia yang lebih esensial ditemukan jika kita menelusuri ayat-ayat yang berkaitan dengan cerira Âdam dan kemuliannya dibanding malaikat dan Iblis, terutama yang berhubungan dengan persepsi tentang kemuliaan. Persepsi tersebut muncul ketika adanya perintah Allah kepada malaikat dan Iblis untuk sujud kepada Âdam. Dalam ayat-ayat sebelumnya, yaitu Qs. al-Isrâ` (17/50): 61-62 didukung oleh beberapa ayat lain[61] dinyatakan bahwa keengganan Iblis untuk sujud kepada Âdam, karena ia (Iblis) dijadikan dari api yang dianggapnya lebih mulia dibandingkan tanah sebagai bahan penciptaan Âdam. Hal ini membuktikan bahwa persepsi Iblis tentang kemuliaan terletak pada asal kejadian secara fisik, pada ada faktor-faktor esensial yang menentukan kemuliaan Âdam. Faktor tersebut berkaitan dengan alasan adanya kewajiban sujud kepada Âdam tersebut yang, antara lain, disebutkan dalam Qs. Shâd (38/38): 72 dan Qs. al-Hijr (15/54): 29 berikut:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

(Maka jika Aku sempurnakan (pencipataan)nya dan Aku tiupkan kepadanya dari ruh-Ku, sujudlah kepadanya).

Ayat tersebut menyatakan bahwa perintah sujud kepada Âdam berkaitan dengan penyempurnaan kejadiannya dan peniupan roh ke dalam dirinya. Dalam Qs. al-Baqarah (2/87): 31-34, perintah sujud tersebut disampaikan setelah Âdam diberikan keunggulan berupa pengetahuan tentang hal-hal yang tidak diketahui oleh malaikat. Dengan demikian, alasan perintah sujud itu berkaitan dengan

[61] Qs. Shâd (38/38): 76, al-A'râf (7/39): 12, dan al-Hijr (15/54): 33.

penyempurnaan kejadian, peniupan roh, dan pengetahuan yang dimilikinya. Dengan keutamaan itu, manusia menjadi makhluk yang berbudaya dan berpikir dengan berkreasi menghasilkan produk-produk budaya dan mengembangkan pengetahuan.[62]

Jika ayat-ayat yang berbicara tentang sifat-sifat kodrati manusia dicermati dari sudut kronologi turunnya, tampak adanya perkembangan informasi secara bertahap dan rasional. Penuturan al-Qur`ân dimulai dengan memperkenalkan manusia sebagai makhluk yang memiliki sifat ketergantungan kepada Tuhannya. Pada tahap berikutnya, al-Qur`ân memperkenalkan manusia sebagai makhluk yang memiliki keutamaan berupa kemampuan intelektual dan mengembangkan kreasi budaya. Akhirnya, manusia juga mempunyai sisi kelemahan dalam menghadapi segala godaan yang mengharuskannya kembali kepada tarikan ketuhanan,[63] dan dalam pemenuhan kebutuhannya yang mengharuskannya berinteraksi sosial secara positif. []

---

[62] Abd Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 103.

[63] *Ibid*., h. 108.

BAB IV
MASYARAKAT IDEAL: PERSPEKTIF AL-QUR`ÂN

A. Analisis Istilah al-Qur`ān[1]

Ungkapan-ungkapan yang digunakan al-Qur`ân untuk menunjuk pengertian kelompok manusia adalah *ummah, qawm, sya'b, qubîlah, firqah,* dan *thâ'ifah.*

Kata *ummah* (plural: *umam*) yang berasal dari akar kata *hamzah* dan *mîm* ganda secara etimologis bermakna dasar "asal, tempat kembali, kelompok, agama, postur tubuh, masa dan tujuan".[2] Secara leksikal (kamus), struktur akar kata ini bermakna "menuju, bertumpu, mendahului, atau meneladani".[3] Dari kata tersebut, muncul kata *umam* (ibu) dan *imâm* (pemimpin) di mana terdapat hubungan makna yang tampak karena keduanya menjadi teladan dan tumpuan pandangan masyarakat.[4] Kata *ummah* mengandung pengertian "kelompok manusia yang berhimpun karena didorong oleh ikatan-ikatan: (a) persamaan sifat, kepentingan, dan cita-cita, (b)

---

[1] Telaah terhadap istilah-istilah ini telah banyak dilakukan, seperti penjelasan Ali Syari'ati dalam *al-Ummah wa al-Imamah* dan Abdullah Karim, "Tanggung-Jawab Kolektif Manusia dalam al-Qur`ân", tesis S2 di Program Pascasarjana IAIN Alauddin, Makasar, tidak diterbitkan. Dengan beberapa penyempurnaan, uraian yang dikemukakan di sini lebih banyak merujuk ke sumber yang disebut terakhir ini.

[2] Ibn Fâris ibn Zakariyyâ', *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Syirkah, 1972), juz I, h. 21.

[3] Al-Fayyûmî, *al-Mishbâh al-Munîr fî Gharîb asy-Syarh al-Kabîr li ar-Râfi'i* (Kairo. Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, t.th.), h. 23, Louis Ma'lof, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lâm* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986), h. 17.

[4] *Ibid,* M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur`ân* (Bandung: Mizan, 1996), h. 325.

agama, (c) wilayah tertentu, dan (d) waktu tertentu".[5] Kata *ummah* mengandung pengertian "kelompok manusia yang berhimpun karena didorong oleh ikatan-ikatan: (1) persamaan sifat, kepentingan, dan cita-cita, (2) agama, (3) wilayah tertentu, dan (4) waktu tertentu.[6] Dalam penggunaan al-Qur`ân, kata *ummah* bermakna "setiap kelompok manusia yang berhimpun karena ikatan agama, tempat, atau waktu dengan terpaksa atau suka rela".[7] Telaah terhadap arti akar kata, sebagaimana dikemukakan, menunjukkan bahwa dalam kata tersebut terkandung pula makna "gerak, tujuan, dan ketetapan kesadaran", [8] karena kata *amma* mencakup pula makna *taqaddam* (kemajuan) sehingga ada unsur ikhtiar, gerak, kemajuan, dan tujuan.[9] Kata *ummah* memiliki pengertian, seperti seorang yang berjalan ke suatu arah, mengandung unsur gerak dinamis, arah, waktu, jalan yang jelas, gaya, dan cara hidup.[10]

Kata *ummah* digunakan dalam Al-Qur`ân sebanyak 64 kali; 51 kali dalam bentuk tunggal dan 13 kali dalam bentuk jamak.[11] Dari penggunaan tersebut, selain menunjukkan pengertian sebagai kelompok manusia, *ummah* juga bermakna: agama,[12] masa,[13] dan

---

[5] Ibrâhîm Unais *et.al., al-Mu'jam al-Wasîth* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 27.

[6] Ibrâhîm Unais *et.al., al-Mu'jam al-Wasîth* (T.tp.: Dâr al-Fikr, t.th.). jilid I, h. 27.

[7] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-ur'ân* (Beirut: Dâr asy-Syâmiyyah dan Damaskus Dâr al-Qalam, 1992), h. 86. Lihat juga Abdullah Karim, "Tanggung-jawab Kolektif Manusia dalam al-Qur`ân", tesis S2 di Program Pascasarjana IAIN Alauddin, Makasar, tidak diterbitkan, h. 100.

[8] Louis Ma'lof, *al-Munjid,* h. 17.

[9] Ali Syari'ati, *al-Ummah wa al-Imâmah,* terj. Muhammad Faishol Hasanuddin, (Bandar Lampung dan Jakarta: Penerbit YAPI, 1990), h. 36.

[10] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur`ân* (Bandung: Mizan, 1996), h. 325.

[11] Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân* (Beirut: Dâr L-Fikr, 1986), h. 80.

[12] Lihat, misalnya, Qs. az-Zukhruf (43/64): 23.

[13] Lihat, misalnya, Qs. Hûd (11/52): 8 dan Yûsuf (12/53): 45.

pemimpin atau teladan.[14] Dengan melihat konteks pembicaraan ayat secara rinci, ad-Dâmighânî dalam *Qâmûs al-Qur'ân*, seperti dikutip M.Quraish Shihab,[15] menyebutkan sembilan arti kata tersebut, yaitu kelompok, agama (tauhid), waktu yang panjang, kaum, pemimpin, generasi masa lampau, umat Islam, orang-orang kafir, dan manusia seluruhnya. Ketika menjelaskan "The Ideal Society-the *Umma"* dalam *on the Sociology of Islam,* Ali Syari'ati menjelaskan istilah ini sebagai berikut:

> The ideal Society of Islam is called the umma. Taking place of all the similar concepts which in different languages and cultures designate a human agglomeration or society, such as "society". "nation", "race", "people", "tribe", "clan" etc., is the single word umma, a word imbued with progresif spirit and implying a dynamic, commited and ideological social vision.[16]

Menurut Ali Syari'ati, dibandingkan dengan istilah-istilah sejenisnya, semisal *qawm, qabîlah, thâ'ifah,* atau *jamâ'ah,* kata *ummah* memiliki keunggulan makna, yaitu kemanusiaan yang dinamis, bukan entitas beku dan statis, karena kata tersebut berasal *amma* yang berarti bermaksud (*qashada*) dan berkemauan keras (*'azima*) yang memuat gerak, tujuan, dan ketetapan hati yang sadar.[17] Menurut al-Faraqi, kata *ummah* menunjukkan suatu masyarakat yang universal (Qs. 21: 92) yang keanggotaannya mencakup ragam etnisitas yang paling luas, tapi yang komitmennya terhadap Islam mengikat mereka dalam suatu tatanan sosial yang spesifik (*specific social order*).[18]

---

[14] Lihat, misalnya, Qs. an-Nahl (16/70); 120.

[15] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur`ân*, h. 327.

[16] Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam,* translated by Hamid Algar into English, (Berkeley: Mizan Press, 1979), h. 119.

[17] Ali Syari'ati, *al-Ummah wa al-Imâmah, Suatu Tinjauan Sosiologis* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1989), h. 50.

[18] Isma'il Raji al-Faruqi, *Tawhid, Its Implications for Thought and Life* (Wyncote: The International Institute of Islamic Thought, 1982), h. 124.

Al-Qur`ân dan hadits ternyata tidak membatasi pengertian *ummah* hanya pada kelompok manusia, melainkan mencakup pula kelompok hewan. Dalam Qs. al-An'âm (6/55): 38, hal ini dinyatakan secara eksplisit:

وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم

(Dan tidaklah hewan yang ada di bumi dan burung yang terbang dengan kedua sayapnya melainkan umat-umat juga seperti kamu).

Rasulullah saw bersabda:

النمل أمة من الأمم

(Semut (juga) merupakan umat di antara umat-umat [Tuhan]).

Dari uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa *ummah* sebagai kelompok terbentuk oleh ikatan persamaan tertentu yang memungkinkan terjadinya interaksi dalam bentuk kehidupan bersama. Ikatan-ikatan tersebutlah yang dalam tinjauan sosiologi dikenal sebagai faktor pendorong timbulnya kesadaran kolektif yang membentuk masyarakat. Meski demikian, perlu dikemukakan bahwa kata *ummah,* sebagaimana diuraikan, sekurangnya menunjukkan "kelompok" dalam ruang lingkup yang lebih luas.[19]

Kata *qawm* yang berakar-kata *qâf, waw,* dan *mîm* memiliki dua makna dasar, yaitu "kelompok manusia" dan "berdiri tegak atau tekad".[20] Kata *qawm* secara leksikal digunakan untuk pengertian "kelompok manusia yang dihimpun oleh suatu hubungan atau ikatan yang mereka tegakkan".[21] Berdasarkan hubungan makna dasar yang pertama dengan kedua di atas, istilah *qawm* berkonotasi sebagai kelompok manusia yang mengurusi suatu urusan tertentu,[22] atau

---

[19] Abdullah Karim, "Tanggung Jawab. . .", h. 100.

[20] Ibn Fâris, *Mu'jam,* juz V, h. 43.

[21] Ibrâhîm Unais *et.at. al., al-Mu'jam al-Wasâth,* jilid II, h. 768.

[22] Abû al-Faraj Jamaâl ad-Dîn 'Abd ar-Ra<u>h</u>mân ibn 'Alî ibn Mu<u>h</u>ammad

lebih kongkret lagi, kata ini menunjukkan kelompok manusia yang bangkit berperang. Oleh karena itu, kata ini pada awalnya hanya digunakan untuk kelompok laki-laki[23] dengan merujuk kepada konteks penggunaannya dalam Qs. al-Hujurât (49/106): 11.

Dari 383 kali penggunaannya dala al-Qur`ân, ada beberapa variasi makna: (1) yang menunjukkan pengertian kelompok secara umum, tanpa membedakan jenis kelamin,[24] (2) yang dikaitkan dengan sifat tertentu, seperti *qawm* yang beriman (misalnya, Qs. al-A'râf [97/39]: 52), yang bertakwa (Qs. Yûnus [10/51]: 6), yang zhalim (Qs. asy-Su'arâ' [26/47]: 10), dan yang lain yang berkaitan dengan tingkat religiusitas, (3) yang dikaitkan dengan kualitas intelektual, seperti *qawm* yang berakal (Qs. an-Nahl [27/48]: 52), yang mengetahui (Qs. Fushshilat [41/61]: 3), dan yang berfikir (Qs. az-Zumar [39/59]: 42, (4) yang menggunakan bahasa yang sama (Qs. Ibrâhîm [14/72]:4),[25] (5) yang dihubungkan dengan elit kekuasaan politik di kalangan suku-suku Arab masa lampau, seperti *qawm* 'Ad (Qs. Shâd [38/38]:12), *qawm* Tsamûd (Qs. al-Furqân [25/42]: 38), dan *qawm* Tubba' (Qs. ad-Dukhân [44/64]:37, dan (6) yang disebutkan sebagai sasaran penyampaian risalah nabi-nabi, seperti *qawm* Nûh (Qs. an-Najm [53/23]: 52), Ibrâhîm (Qs. al-Hajj [22/103]: 43), dan Mûsâ (Qs. al-Baqarah [2/87]: 54.

Dari beberapa pengertian kata *qawm* di atas, dapat disimpulkan bahwa kata ini menunjukkan suatu kelompok manusia yang mempunyai aspek kesamaan tertentu.[26]

---

al-Jawazî, *Zâd al-Masîr fi-'Ilm at-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), juz I, h. 71.

[23] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur`ân,* h. 333; Ibn Fâris, *Mu'jam, juz V, h. 43.*

[24] ar-Râghib, *Mufradât,* h. 693.

[25] Abdullah Karim, "Tanggung Jawab. . .", h. 103-104.

[26] *Ibid*.

Kata *sya'b* yang berakar kata *syîn, 'ayn,* dan *bâ'* memiliki dua makna dasar yang berlawanan, yaitu perpisahan (*iftirâq*) dan pertemuan (*ijtimâ'*).[27] Dalam kamus, *sya'b* diartikan sebagai kelompok besar yang berasal dari suatu keturunan yang lebih luas dari kabilah, kelompok masyarakat yang tunduk kepada suatu aturan masyarakat, dan kelompok manusia yang memiliki satu bahasa.[28] Penggunaan kata *sya'b* dalam al-Qur`ân hanya satu kali dalam bentuk plural (*syu'ûb*) pada Qs. al-Hujurâr (49/106): 13. Untuk menelusuri kata *sya'b,* ayat tersebut akan dilihat dengan dua pendekatan, yaitu:

1. Dengan pendekatan sosio-historis, berdasarkan dua riwayat, ayat tersebut turun berkenaan dengan persepsi masyarakat Arab tentang kemuliaan status sosial berupa diskriminasi antara budak dan non-budak dalam kasus Bilâl dan berkenaan dengan tradisi masyarakat berupa keengganan untuk mengadakan perkawinan antarsuku pada kasus wanita Banî Bayâdhah.[29]
2. Dengan pendekatan sistematis, ayat tersebut memiliki kandungan pokok: (1) penciptaan manusia dari laki-laki dan perempuan, (2) perkembangan dan penyebaran manusia menjadi *syu'ûb* dan *qabâ'il,* (3) sesuai dengan makna dasar kata *sya'b,* sebagaimana dikemukakan, manusia berkumpul (*ijtimâ'*) pada satu rumpun keturunan tertentu dan tersebar (*iftirâq*) dalam berbagai kelompok sosial dan mereka diharapkan saling mengenal, dan (4) kemuliaan manusia ditentukan oleh tingkat ketakwaan.

Berdasarkan kedua pendekatan tersebut, kata *sya'b* adalah kelompok sosial yang besar yang memiliki tradisi, pandangan, atau norma sosial yang mengikat warganya dan menggunakan bahasa

---

[27] Ibn Fâris, *Mu'jam,* juz III, h. 190.

[28] Ibrâhîm Unais, *Mu'jam,* juz III, h. 190.

[29] Lihat Qamaruddin Shaleh *et.al., Asbabun Nuzul* (Bandung: Diponegoro, 1990), h. 475; al-Wâhidî, *Asbâb an-Nuzûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), h. 224-225.

tertentu yang membedakannya dari kelompok sosial lainnya.[30] Dengan melihat ciri-cirinya ini, kata ini tidak hanya mencakup kehidupan sosial dan politik yang ruang-lingkupnya luas dalam bentuk negara (*nation*), [31] tapi mencakup pula setiap kelompok sosial yang ruang-lingkupnya lebih sempit atas dasar kesamaan tradisi, pandangan, dan norma sosial.

Kata *qabîlah* berakar-kata dari *qâf, bâ'* dan *lâm* yang memiliki arti dasar "sesuatu terhadap dengan sesuatu yang lain".[32] Kata ini biasanya diartikan sebagai kelompok manusia yang berasal dari suatu keturunan.[33] Menurut ar-Râghib, kata *qabîlah* yang digunakan al-Qur`ân menunjukkan kelompok manusia yang sebagian anggotanya menerima keberadaan anggota lainnya yang, antara lain, terwujud dalam bentuk memberikan perhatian dan solidaritas sosial,[34] baik yang dilandasi oleh tuntutan nilai-nilai ketakwaan, sebagaimana dipahami dari Qs. al-Hujurât (49/106):13, maupun yang dilandasi oleh ikatan darah. Secara leksikal, kata *firqah* berarti "kelompok manusia".[35] Penggunaan kata ini dalam al-Qur`ân hanya satu kali, yaitu pada Qs. at-Tawbah (9/113): 122 dalam arti "kelompok tersendiri di antara kelompok-kelompok manusia".[36]

Thâ'fah yang akar katanya adalah *thâ', wâw,* dan *fâ'* memiliki arti dasar "sesuatu melingkari (mengelilingi) yang lain".[37] Secara

---

[30] Abdullah Karim, "Tanggung Jawab. . .", h. 103-104.

[31] Lihat, misalnya, A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an, Text, Translation, and Commentary* (Beirut: Dâr al-'Arabiyyah, 1968), h. 1407. Pendapat ini didasarkan keterangan mufassir bahwa *sya'b* adalah kelompok non-Arab sehingga mencakup ruang-lingkup negara (Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), juz IV, h. 218).

[32] Ibn Fâris, *Mu'jam,* juz V, h. 51.

[33] Ibrâhîm Unais, *Mu'jam,* juz II, h. 713.

[34] ar-Râghib, *Mufradât*, h. 654-655.

[35] Ibrâhîm Unais, *Mu'jam al-Wasâth,* jilid, II, h. 685.

[36] ar-Râghib, *Mufradât*, h. 632.

[37] Ibn Fâris, *Mu'jam,* juz III, h. 432.

leksikal, kata *thâ'ifah* berarti "kelompok manusia yang berkumpul karena suatu aliran atau pendapat tertentu[38] yang menjadikan mereka sebagai kelompok istimewa dibandingkan kelompok lain".[39] Penggunaan kata ini dalam al-Qur`ân berjumlah 24 kali; 20 kali di antaranya dalam bentuk tunggal dan 4 kali dalam bentuk *mutsnnâ* (dua).[40] Dengan mencermati makna leksikal di atas dan penggunaannya dalam Qs. at-Tawbah (9/113): 122 sebagai kelompok ahli strategi perang dan kelompok cendekiawan, maka dapat disimpulkan bahwa *thâ'ifah* adalah "Kelompok khusus" atau "kelompok profesional" di masyarakat.

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, kata *ummah* mempunyai ruang-lingkup yang lebih luas dibanding kata *qawm,* karena di samping mencakup kelompok manusia dan hewan,[41] hubungan persamaan yang mengikat sebuah kelompok yang ditunjuk oleh kata pertama juga lebih luas, termasuk hubungan yang berdasarkan naluri berkenaan dengan "cara hidup" pada kelompok hewan.[42] Sebaliknya, kata *qawm* hanya mencakup manusia dan keberadaannya yang diikat oleh suatu ikatan persamaan dan sifat tertentu. *Sya'b* adalah kelompok sosial yang berasal dari suatu rumpun keturunan tertentu yang terpisah dari kelompok lain, sehingga memiliki bahasa dan tradisi yang berbeda. *Qabîlah* adalah kelompok yang berasal dari satu keturunan, namun memiliki ikatan solidaritas sosial yang cukup kuat dengan dilandasi oleh perasaan kesedarahan dan oleh al-Qur`ân diberikan landasan baru berupa nilai ketakwaan dan religiusitas. *Firqah* dan *thâ'ifah* adalah kelompok profesional dalam masyarakat.

---

[38] Ibrâhîm Unais *et.at. al., al-Mu'jam al-Wasâth,* jilid II, h. 571.

[39] Louis Ma'luf, *al-Munjid,* h. 475.

[40] Mu<u>h</u>ammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam*, h. 431-432.

[41] Abdullah Karim, "Tanggung Jawab. . .", h. 106.

[42] ar-Râghib, *Mufradât*, h. 86.

B. Filsafat Sosial al-Qur`ān

Dalam sosiologi, istilah "filsafat sosial" merujuk kepada pemikiran-pemikiran dan teori-teori dari para filsuf tentang masyarakat pada tahap-tahap awal perkembangannya hingga munculnya istilah "sosiologi" dalam tulisan Auguste Comte.[43] Fazlur Rahman menggunakan istilah ini untuk menunjukkan konsep-konsep sosial dalam al-Qur`ân.[44] Karena sifat dialogis ayat-ayatnya dengan realitas sosial masyarakat Arab semasa turunnya. Penggunaan istilah tersebut dalam kajian ini berkenaan dengan konsep al-Qur`ân secara mendasar tentang masyarakat yang mencakup hukum sejarah, tradisi masyarakat, dan norma sosial.

1. Hukum Sejarah

Dalam wacana al-Qur`ân, masyarakat bergerak menurut hukum sejarah yang mengatur proses dan akibat yang muncul dari suatu even sejarah. Hukum sejarah tersebut bersifat universal, ilahiyyah yang tetap memberi ruang bagi kaitan kausalitas, serta konsisten dengan kebebasan manusia.[45] Uraian berikut berupaya mengungkapkan segi-segi penting dari hukum sejarah tersebut. Ayat yang relevan dengan hal ini adalah Qs. al-A'râf (7/39): 34 dan Qs. al-Isrâ (17/50): 16:

---

[43] Elgint F. Hunt dan David C. Colander, *Social Science, an Introduction to the Study of Society* (New York: Macmillan Publishing Company, 1984), h. 40; Gerhard Lenski dan Jean Lenski, *Human Societies, an Introduction to Macrosociology* (Tokyo: McGraw-Hill Inc., 1978), h. 27; Hotman M. Siahaan, *Pengantar ke Arah Sejarah dan Teori Sosiologi* (Jakarta: Penerbit Airlangga, 1986), h. vii, 48, 98 dst.

[44] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), h. 51.

[45] Uraian detail tentang karakteristik . hukum sejarah dalam al-Qur`ân dapat dilihat pada M. Baqir ash-Shadr, *Trends of History in Qur'an,* terj. M.S. Nasrullah (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1990), h. 18-23.

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ. سورة الأعراف: ٢٤

(Setiap umat mempunyai ajal. Maka jika ajal mereka tersebut tiba, mereka tidak dapat menunda dan tidak dapat (pula) mendahulukan sesaat pun).

وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا. سورة الإسراء: ١٦

(Dan jika Kami ingin membinasakan (umat) suatu negara, Kami perintahkan orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya menaati Allah), namun mereka melakukan kedurhakaan di negeri itu. Maka sudah sepantasnyalah berlaku ketentuan Kami. Lalu, Kami hancurkan negeri itu sehancur-hancurnya).

Klausa nominal *wa likulli ummatin ajal* pada Qs. al-A'râf di atas menyatakan bahwa masyarakat mempunyai ajal yang membatasi waktu keberadaannya yang diatur oleh hukum-hukum tertentu. Klausa ini secara jelas menyatakan bahwa sejarah memiliki hukum-hukum yang berbeda dengan hukum yang berlaku bagi individu. Dengan ungkapan lain, adanya ajal yang membatasi bangun dan runtuhnya masyarakat tersebut adalah hukum sejarah yang bersifat universal terhadap manusia sebagai bagian dari suatu masyarakat yang integral.[46]

Al-Qur`ân, menurut Mu<u>h</u>ammaf Rasyîd Ridhâ', menampilkan dua bentuk kehancuran masyarakat. Pertama, kehancuran masyarakat secara total yang disebabkan oleh pengingkaran terhadap risalah yang disampaikan kepada mereka, seperti yang terjadi pada kaum Nûh, Tsamûd, Fir'aun, dan Lûth. Bentuk kehancuran tersebut terbatas hanya pada masyarakat yang menjadi objek penyampaian risalah tersebut. Kedua, kehancuran non-fisik yang berkaitan

[46] *Ibid*., h. 79-80.

dengan perubahan kondisi, baik politik, ekonomi, ideologi dan sebagainya, meski masyarakat yang bersangkutan tidak hancur secara fisik.[47] Pergantian atau perubahan secara radikal dalam hal kekuasaan, pandangan (ideologis), dan kebijakan masyarakat, serta keberadaan masyarakat yang hanya sebagai kumpulan individu yang tidak memiliki integritas juga merupakan wujud kehancuran suatu masyarakat.[48]

Faktor yang menyebabkan kehancuran suatu masyarakat berdasarkan pendekatan sistematis terhadap ayat adalah mengharamkan rezeki maupun pakaian yang dihalalkan oleh Allah (ayat 32).[49] Pada Qs. al-Isrâ' (17/50): 50, faktor penyebab kehancuran tersebut lebih jelas diungkapkan dalam bentuk klausa kondisional (bersyarat) dengan menggunakan partikel *idzâ* (jika)yang tidak hanya terkonotasi temporal, tetapi juga kondisional (*zharfiyyah syarthiyyah*).[50] Faktor penyebab kehancuran masyarakat dalam ayat ini diungkapkan dengan *amarnâ mutrafîhâ fafasaqû fîhâ* (Kami perintahkan orang-orang yang hidup yang hidup mewah di negeri itu supaya menaati Allah, namun mereka melakukan kedurhakaan kepada-Nya). Apa yang dimaksud dengan *amarnâ* dalam klausa tersebut ternyata diperselisihkan oleh para ulama. Jumhur ulama menafsirkan frase tersebut dengan perintah untuk taat kepada Allah.[51] Penafsiran yang bersumber dari Ibn "Abbâs, az-Zuhrî, dan al-Kisâ'î mengartikannya dengan "memperbanyak" orang-orang yang hidup mewah yang kemudian melakukan kedurhakaan kepada

---

[47] Muhammad Rsayîd Ridhâ', *Tafsir al-Qur'ân al-Hakim* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz VIII, h. 402-403.

[48] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur`ân,* h. 324.

[49] Lihat Qamaruddin Shaleh *et.al., Asbabun Nuzul,* h. 215-216. Latar belakang ayat 32 berkaitan erat dengan persoalan pakaian.

[50] Mushthafâ Ghalâyainî, *Jâmi' ad-Durûs al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Maktabat al-'Ashriyyah, 1987), juz II, h. 192, juz III, h. 256.

[51] Asy-Syaukânî, *Fath al-Qadir al-Jâmi' bayn Fannay ar-Riwâyah wa ad-Dirâyah min 'Ilm at-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973), juz III, h. 214.

Allah. Penafsiran model ini sangat diwarnai oleh kecenderungan kuat kepada fatalisme (*jabariyyah*) yang melihat kerusakan non-fisik tersebut sebagai skenario Tuhan yang "mendramatisirkan" dengan mengkondisikan orang-orang untuk melakukan pelanggaran hukum. Berbeda dengan ini, Ibn Katsîr menyebutkan pendapat lain dari para penafsir yang menafsirkannya dengan *amr qadrî* (أمر قدري),[52] yang oleh Muhammad Rasyîd Ridhâ' kemudian diinterpretasikan dengan *amr at-takwîn* (أمر التكوين), yaitu *sunnat Allâh* yang berhubungan dengan keseimbangan ciptaan-Nya yang terwujud karena segala sesuatu diciptakan menurut "ukuran" (*qadr*).[53] Dalam konteks ayat yang sedang dibahas, pendapat ini berimplikasi pada kesimpulan bahwa kehancuran masyarakat terjadi karena tidak berpijak pada *sunnat Allâh* dalam segala bidang kehidupan. Kehancuran masyarakat dalam ekonomi, misalnya, terjadi karena prinsip dan hukum ekonomi yang tidak diterapkan.

Penafsiran Muhammad Rasyîd Ridhâ' tersebut tampak logis, namun kurang tepat jika ayat tersebut dilihat dengan pendekatan sistematis. Penutup ayat sebelumnya (16) menyatakan bahwa Allah tidak menyiksa sebelum mengutus seorang Rasul. Hal ini memperkuat pendapat pertama bahwa frase *amarnâ* menunjukkan adanya perintah untuk taat kepada Allah yang telah disampaikan oleh seorang Rasul. Walaupun pendapat pertama dianggap sebagai pendapat yang paling relevan, namun tidak terdapat perbedaan yang mendasar dengan pendapat yang kedua yang menyatakan bahwa kehancuran sebuah masyarakat terjadi jika penduduknya banyak yang hidup mewah, tapi berbuat fasik. Dua pendapat ini dianggap logis karena elit ekonomi dalam masyarakat sering merupakan elit kekuasaan yang setiap saat secara leluasa dapat melakukan pelanggaran terhadap ajaran agama yang menyebabkan kehancuran masyarakat tersebut.

---

[52] Ibn Katsîr, *Tafsîr ibn Katsîr*, juz III, h. 33-34.

[53] Muhammad Rasyîd Ridhâ', *al-Manâr*, juz VIII, h. 34.

Ditinjau dari *uslûb* kalimat, ayat tersebut berupa kalimat bersyarat (kondisional, *jumlah syarthiyyah*) yang mengandung pengertian bahwa sesuatu akan terjadi jika pernyataan *protoasis* (syarat atau faktor penyebab) terwujud. *Uslûb* ini menunjukkan bahwa hukum sejarah tentang masyarakat masih memberikan ruang gerak bagi kebebasan manusia[54] dengan berdasarkan kandungan ayat tersebut bahwa kehancuran masyarakat baru terjadi jika terdapat faktor penyebabnya yang sesungguhnya tergantung pada ketaatan manusia kepada Allah. Dengan ungkapan lain, meskipun eksistensi sebuah masyarakat ditentukan oleh norma-norma dari Tuhan, namun keseluruhan aplikasinya berada dalam eksistensi kolektif manusia.[55]

Hukum sejarah (*sunnah târîkhiyyah*) tentang masyarakat atau hukum kemasyarakatan[56] merupakan *sunnat Allâh* yang bersifat universal, tidak berubah, dan berlaku bagi setiap masyarakat. Dalam Qs. al-Ahzâb (33/90): 62, hal ini dinyatakan secara jelas:

سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا. سورة الأحزاب: ٦٢

([sebagai] sunnat Allâh yang berlaku terhadap orang-orang terdahulu sebelum[mu], dan kamu tidak akan menemukan adanya perubahan dalam sunnat Allâh tersebut)

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, setiap masyarakat terikat dengan hukum-hukum kemasyarakatan yang, antara lain, berupa (1) adanya batas waktu (ajal) kehancuran suatu masyarakat, (2) faktor penyebab kehancuran tersebut berupa kedurhakaan manusia kepada Allah, dan (3) hukum tersebut merupakan *sunnat Allâh* yang bersifat universal.

---

[54] M. Baqir ash-Shadr, *Trends,* h. 105 dan 228.

[55] Fazlur Rahman, *Major*, h. 51-52.

[56] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur`ân,* h. 321.

2. Tradisi Masyarakat

Ayat al-Qur`ân yang relevan dengan hal ini, antara lain, adalah Qs. al-A'râf (7/39): 199 dan Âli 'Imrân (3/89): 104 sebagai berikut:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ. سورة الأعراف: ١٩٩

(Jadikan engkau pemaaf, perintahkan orang lain mengerjakan 'urf, dan berpalinglah dari orang-orang yang bodoh).

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ . سورة ال عمران: ١٠٤

(Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyerukan kepada kebaikan, menyuruh kepada yang ma'rûf, dan mencegah dari yang munkar. Mereka itulah orang-orang yang beruntung).

Ayat pertama dan kedua, sebagaimana dikemukakan, secara tegas dan eksplisit mengandung perintah untuk mengerjakan *'urf* atau yang *ma'ruf*. Apa yang dimaksud dengan *al-ma'rûf* dalam ayat tersebut? *Al-ma'rûf* yang berakar kata dari *'ayn, râ',* dan *fâ'* bermakna dasar "barisan" sesuatu yang bagian-bagiannya saling bersambung" dan "ketenangan dan ketenteraman". Dari makna dasar pertama tersebut, muncul ungkapan *'urf al-faras* (bulu leher kuda), sedangkan dari makna dasar kedua, muncul kata kerja *'arafa-ya'rifu* (mengenal).[57] Kata *'urf* semakna dengan *ma'rûf*.[58] Jika dilihat dari bentuk derivatifnya sebagai *ism maf'ûl*, kata *maf'ûl* bermakna "sesuatu yang dikenal atau sesuatu yang diakui". Menurut ar-Râghib, *ma'rûf* adalah nama bagi setiap perbuatan yang nilai kebaikannya dapat diketahui dengan rasio dan syara'.[59] Berdasarkan penjelasan ar-Râghib tersebut, tolok-ukur untuk menentukan sesuatu

---

[57] Ibn Fâris, *Mu'jam,* juz IV, h. 281.

[58] Ibrâhîm Unais *et.at. al., al-Mu'jam*, juz II, h. 595, Louis Ma'lof, *al-Munjid*, h.500.

[59] ar-Râghib, *Mufradât*, h. 561.

sebagai *ma'rûf* di samping berdasarkan syara' (*at-ta<u>h</u>sîn wa at-taqbî<u>h</u> asy-syar'î*), juga berdasarkan nalar rasional masyarakat (*at-ta<u>h</u>sîn wa at-taqbî<u>h</u> al-'aqlî*). Hal ini berarti bahwa *ma'rûf* mengandung pengertian adanya tolok-ukur kebaikan masyarakat, kebiasaan, dan tradisi. Konotasi makna ini menjadi sulit untuk diterima karena *moral judgement* akan jatuh ke dalam pertimbangan moral yang subjektif yang tanpa batas. Akan tetapi, pertimbangan ini bukan merupakan satu-satunya tolok-ukur kebaikan, melainkan "penyeimbangan", bagaimana nilai-nilai dasar agama ditafsirkan dan "diterjemahkan" ke dalam fenomena-fenomena sosial yang berbeda dengan konteks masyarakat Arab ketika al-Qur`ân turun. Di samping itu, subjektivitas-subjektivitas, karena bertolak dari pertimbangan kolektif, memiliki sisi "universalitasnya". Hamka memiliki kesimpulan yang hampir sama dalam kutipan berikut:

> Agama datang menuntun manusia dan memperkenalkan mana yang makruf itu dan mana yang munkar. Sebab itu, maka makruf dan munkar itu tidaklah terpisah dari pendapat umum. Kalau ada orang berbuat makruf, maka seluruh masyarakat umumnya menyetujui, membenarkan, dan memuji. Kalau ada perbuatan munkar, seluruh masyarakat menolak, membenci, dan tidak menyukainya. Sebab itu bertambah tinggi kecerdasan beragama, bertambah kenal akan yang makruf dan bertambah benci orang kepada yang munkar.[60]

Kutipan di atas menunjukkan bahwa *ma'rûf* berkaitan pula dengan persepsi umum dan tradisi masyarakat atas dasar kepantasan dan pertimbangan akal sehat (*common sense*). Hal ini diperkuat dengan argumen bahwa dari segi sejarah perkembangan bahasa, *ma'rûf* merupakan bagian dari terminologi etika kesukuan, menurut Toshihiko Izutsu, yang dijadikan oleh al-Qur`ân sebagai bagian yang integral dari sistem etika barunya. Masyarakat kesukuan dalam kondisi peradaban yang sejajar dengan suku Arab Jahiliah

---

[60] Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Penerbit Pustaka Penjimas, 1982), juz IV, h. 40.

menganggap sesuatu yang dikenal, diketahui, dan diterima secara sosial sebagai hal yang baik.[61] Jika ungkapan *ma'rûf* pada Qs. Ali 'Imrân (3/89): 104 dilihat dengan pendekatan *munâsabat al-âyât*, dapat dikatakan bahwa tradisi yang berakar dari budaya masyarakat tersebut harus sesuai dengan *al-khayr*.

Ajaran-ajaran Islam sebagai *das sollen* ketika bersentuhan dengan realitas sosial masyarakat sebagai *das sein* menghendaki penjabarannya yang lebih aplikatif. Perbedaan realitas menyebabkan adanya perbedaan penjabaran antara suatu masyarakat dibandingkan masyarakat lain. Penjabaran berdasarkan tradisi dan pandangan umum masyarakat yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam disebut dengan *'urf* atau *ma'rûf*. Hal ini diperkuat dengan kenyataan bahwa Islam mengakui adanya tradisi dan kebiasaan masyarakat yang perlu dipertimbangkan ketika mengambil keputusan hukum Islam. Ketentuan tersebut terformulasikan dalam bentuk kaidah fiqhiyyah bahwa *al-âdat muhakkamah* (adat dapat dijadikan dasar pertimbangan hokum).[62]

Uraian yang telah dikemukakan terfokus pada kata *'urf* dan *ma'rûf* sebagai kata tunggal. Sedangkan, kata *ma'rûf* yang penggunaannya dalam al-Qur`ân terulang sebanyak 39 kali (38 kali dalam bentuk *mudzkkar/* maskulin dan sekali dalam bentuk *mu'annats*/feminin)[63] dengan konteks yang berbeda-beda dan sebagai bagian integral dari terminologi *al-amr bi al-ma'rûf wa an-nahy 'an al-munkar* yang akan diuraikan dalam bahasan selanjutnya.

3. Norma Sosial

Sebagaimana telah dikemukakan, setiap masyarakat memiliki sistem nilai (*value system*) yang terwujud dalam bentuk norma-

---

[61] Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concept*, h. 213.

[62] Jalâl ad-Dîn as-Suyûthî, *al-Asybâh wa an-Nazhâ'ir fi al-Furû'*. (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 63.

[63] Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam,* h. 458-459.

norma sosial yang mengatur interaksi antar individu dalam masyarakat. Norma sosial tersebut merupakan manifestasi dari pola pikir masyarakat yang dianggapnya terbaik yang berkaitan dengan tingkah laku. Oleh karena itu, di samping berlandaskan hukum agama, norma sosial berkaitan erat dengan tradisi dan pandangan hidup masyarakat. Ayat yang dianggap relevan dengan hal ini adalah Qs. al-An'âm (6/55): 108 berikut:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. سورة الأنعام: ١٠٨

(Dan janganlah kalian mencaci orang-orang yang menyembah selain Allah, karena mereka juga akan mencaci Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah kami jadikan indah (di mata) setiap umat perbuatan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitahukan kepada mereka tentang apa yang mereka kerjakan.)

Ayat di atas turun karena latar belakang persoalan teologis, yaitu sikap kaum muslimin yang mencaci berhala orang kafir sehingga pihak terakhir ini kemudian mencaci Allah.[64] Berdasarkan latar belakang itu, ayat tersebut secara tegas menyatakan larangan mencaci orang-orang kafir. Terjadinya saling mencaci sebagai konsekuensi logis dari perbuatan terebut adalah alasan larangan itu, sebagaimana dapat dipahami dari penggunaan *fâ'as-sababiyyah* yang menunjukkan adanya hubungan kausal.[65] Mengetahui alasan tersebut menjadi penting karena klausa *kadzâlika zayyannâ likulli ummatin 'amalahum* yang disebut sesudahnya sebagai keterangan lanjutan merupakan fokus bahasan ini. Kata kerja *zayyannâ* berasal dari *zayyana* yang berakar dari *zây, yâ',* dan *nûn*. Struktur kata ini

[64] Lihat Qmaruddin Shaleh, *et.at., Asbabun Nuzul,* h. 210 dan al-Wâhidî, *Asbâb an-Nuzûl*, h. 127.

[65] Mushthaf Ghalâyainî, *Jâmi'*, juz II, h. 177.

bermakna dasar "indah (baiknya) sesuatu dan menjadikan sesuatu indah (baik)".[66] Penggunaan kata dengan strukturnya seperti ini adalah al-Qur`ân terulang sebanyak 36 kali; 27 kali di antaranya dalam bentuk kata kerja dan 19 kali dalam bentuk kata benda.[67] Menurut ar-Râghib, apa yang dalam persepsi orang dianggap sebagai sesuatu yang indah (baik) dalam konteks al-Qur`ân dikaitkan dengan tiga hal, yaitu (1) yang berkaitan dengan dimensi psikis manusia, seperti pengetahuan dan keyakinan yang benar, (2) yang berkaitan dengan dimensi fisik, seperti kekuatan dan postur tubuh, dan (3) yang berkaitan dengan dimensi luar manusia, seperti kekayaan dan status sosial.[68] Ditinjau dari segi subjeknya (yang menjadikan manusia mempunyai persepsi keindahan atau kebaikan tentang sesuatu, ayat al-Qur`ân menghubungkannya kepada (1) Allah swt sebagai subjeknya (misalnya, Qs. ash-Shâffât [37/56];6 dan al-Hujurât [49/106]: 7), (2) syetan sebagai subjeknya (misalnya, Qs. al-An'âm [6/55]: 43 dan 137 dan al-Anfâl [8/88]: 48, dan (3) yang tidak disebut subjeknya (misalnya, Qs. Âli 'Imrân [3/89]:212).[69]

Jika penjelasan ar-Râghib ini diterapkan, klausa di atas memberikan keterangan bahwa penyembahan selain Allah tersebut berkaitan dengan dimensi psikis manusia berupa pandangan atau pola pikir yang dipengaruhi oleh banyak faktor, seperti kondisi psikologis, latar belakang kehidupan, kecenderungan, sejarah, latar belakang pendidikan, dan lingkungan sosial.[70] Bahkan, pola pikir maupun tindakan masyarakat berakar dari tradisi generasi terdahulu (Qs. al-Baqarah [2/87]: 170).[71] Uraian ini semakin jelas jika ayat tersebut dilihat dengan pendekatan sistematis. Ayat 109 surat al-

---

[66] Ibn Fâriz, *Mu'jam,* juz III, h. 41-42; Ibrâhîm Unais *et.al., al-Mu'jam al-Wasîth,* jilid I, h. 410.

[67] Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam,* h. 335-336.

[68] Ar-Râghib, *Mufradât,* h. 223.

[69] *Ibid*.

[70] Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran,* h. 321.

[71] Lihat Muhammad Rasyîd Ridhâ', *al-Manâr*, juz VII, h. 668.

An'âm menyatakan bahwa keengganan orang-orang kafir untuk beriman bukan ditentukan oleh bukti kerasulan berupa mukjizat, tetapi berkaitan dengan kondisi akal-budi (*fu'âd*) dan penglihatan mereka (ayat 110). Sedangkan, akal-budi dan penglihatan merupakan sarana untuk menyerap pengetahuan baru (Qs. an-Nahl [16/78]: 78) yang kemudian membentuk suatu pola pikir.

Bertolak dari uraian yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan bahwa setiap kelompok sosial atau masyarakat tidak dapat melepaskan diri dari ikatan norma sosial dan sistem nilai dalam masyarakat dengan berdasarkan tinjauan sosiologis bahwa adanya pola pikir masyarakat, sebagaiman diuraikan, mesti berimplikasi pada terbentuknya seperangkat norma dan sistem nilai.

Norma sosial sebagai bagian integral dari sebuah masyarakat ditemukan pula dalam Qs. al-Mâ'idah (5/112): 48 berikut:

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا. سورة المائدة: ٤٨

(Untuk setiap umat, Kami buat aturan dan jalan yang terang)

Secara global, ayat 48 surah al-Mâ'idah menjelaskan kedudukan al-Qur`ân yang menempati fungsi korektif dan rujukan bagi kitab-kitab suci lain yang diturunkan kepada umat-umat terdahulu dalam prosedur putusan hukum. Ada dua pendapat berkenaan dengan siapa (objek) yang dimaksud dalam klausa ayat yang dikutip di atas. Pendapat pertama menyatakan bahwa yang dimaksud adalah umat Rasulullah saw, sedangkan pendapat kedua menyatakan bahwa yang dimaksud adalah semua umat yang juga mencakup umat-umat terdahulu.[72] Pendapat pertama yang agaknya berpijak pada teks ayat secara lahiriah berimplikasi makna bahwa Allah menjadikan al-Qur`ân sebagai pedoman hidup dan aturan yang jelas bagi setiap umat Rasulullah saw. Pendapat kedua yang, antara lain, dianggap sebagai pendapat yang terkuat oleh Ibn Katsîr,[73] Sayyid

[72] Ibn Katsîr, *Tafsîr ibn Katsîr,* juz II, h. 67.

[73] *Ibid*.

Quthb,[74] dan mayoritas penafsir lain berimplikasi makna di samping penegasan kedudukan al-Qur`ân, sebagaimana dikemukakan, juga pengakuan terhadap adanya perbedaan syari'at yang menyangkut hukum-hukum spesifik, karena perbedaan kondisi masyarakat, baik umat terdahulu maupun umat Rasulullah saw. Argumen yang dikemukakan berlandaskan analisis ayat secara sistematis. Ayat sebelumnya menjelaskan keharusan umat terdahulu untuk merujuk kepada kitab suci yang diturunkan kepada mereka, baik umat Yahudi (ayat 42-44) maupun umat Nabi 'Îsâ (ayat 46-47). Klausa *wa law syâ' Allâh laja'alakum ummatan wâhidah* yang mengiringi klausa yang dikutip di atas memperkuat argumen dimaksud. Penggunaan partikel *law* yang berfungsi sebagai *harf al-imtinâ'* (pengandaian sesuatu yang tidak mungkin terjadi)[75] menunjukkan ketidakmungkinan mempersatukan umat manusia dalam satu aturan tanpa memperhatikan perbedaan antara satu umat dengan umat lain. Hal ini berarti bahwa klausa yang dikutip menyatakan bahwa setiap umat (masyarakat) memiliki aturan dan norma yang sesuai dengan tuntutan kondisinya yang berbeda, namun mengacu kepada satu prinsip umum agama Islam yang sama.[76]

Klausa yang dikutip memuat dua istilah kunci yang harus ditelusuri lebih jauh, yaitu *syir'ah* dan *minhâj*. Secara etimologis, *syir'ah* yang berakar dari *syîn,* dan *'ayn* memiliki makna dasar "sesuatu yang terbuka dengan perluasan".[77] Secara leksikal, *syir'ah* bermakna "apa yang disyari'atkan oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya, baik yang berkaitan dengan akidah maupun hukum".[78] *Minhâj*

---

[74] Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-'Ilm dan Dâr asy-Syurûq, t.th.) juz IV, h. 749.

[75] As-Suyûthî, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 174.

[76] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur`ân,* h. 335-336.

[77] Ibn Fâriz, *Mu'jam,* juz III, h. 262.

[78] Ibrâhîm Unais *et.at. al., al-Mu'jam al-Wasîth*, jilid I, h. 479; al-Fayyûmî, *al-Mishbâh*, h. 310.

yang berakar dari *nûn, hâ,* dan *jîm* mempuyai dua makna etimologis yang berlawanan, yaitu "jalan" dan "terputus".[79] Secara leksikal, *minhâj* adalah "jalan yang jelas".[80] Frekuensi penggunaan kata dengan struktur sy-r-' dalam al-Qur`ân berjumlah lima kali.[81] Dua tempat penggunaan (Qs. asy-Syûrâ [42/62]: 13 dan 21) di antaranya mengungkapkan secara eksplisit bahwa *syir'ah* atau *syarî'ah* adalah bagian dari *ad-dîn* (agama), dan satu kali diungkapkan secara implisit (Qs. al-Jâtsiyah [45/65]: 18),[82] dengan berdasarkan penggunaan partikel *min* yang berfungsi di sini sebagai *tab'îdh* (penunjuk sebagian).[83] Hal ini sesuai dengan analisis Muhammad Rasyîd Ridhâ' terhadap pernyataan Qatâdah bahwa *syarî'ah* sebagai bagian dari agama mencakup hukum-hukum dan aturan-aturan praktis (amaliah) yang berbeda karena perbedaan kondisi yang dihadapi oleh sebuah masyarakat (ummat).[84] *Syari'ah* sebagai hukum yang menyangkut hal-hal yang spesifik disebut *minhâj*. Kesimpulan ini berdasarkan beberapa riwayat yang sebagian besar berasal dari Ibn 'Abbâs yang menafsirkan kata *minhâj* dengan *as-sunnah.*[85]

Menurut ar-Râghib, hukum yang ditetapkan oleh Allah seperti yang tersirat dalam klausa yang sedang dibahas menyentuh dua aspek. Pertama, hukum Allah yang berkaitan dengan kemasyarakatan yang harus ditempuh oleh manusia untuk mencapai kemaslahatan dan kemakmuran, seperti keharusan melaksanakan interaksi sosial dalam bentuk kerja sama untuk mencapai kesejahteraan (Qs. az-Zukhruf [43.63]: 32). Kedua, hukum Allah yang berbentuk agama.[86]

---

[79] Ibn Fâris, *Mu'jam,* juz V, h. 361.

[80] Ibrâhîm Unais *et.at. al., al-Mu'jam al-Wasîth*, jilid II, h. 957.

[81] Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam,* h. 378.

[82] Lihat Yayasan penyelenggara penerjemah/penafsir al-Qur`ân, *al-Qur`ân dan Terjemahnya,* h. 817.

[83] Mushthafâ Ghalâyainî, *Jami'*, juz III, h. 172.

[84] Muhammad Rasyîd Ridhâ', *al-Manâr*, juz VI, h. 413.

[85] Ibn Katsîr, *Tafsîr ibn Katsîr*, juz II, h. 67.

[86] Ar-Râghib, *Mufradât,* h. 255.

Klasifikasi Tuhan dalam pandangan ar-Râghib tersebut memperjelas adanya dimensi sosial dalam *syari'ah*, di samping sebagai sebuah ajaran agama yang harus sesuai dengan kondisi masyarakat.

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan bahwa setiap masyarakat memiliki seperangkat norma-norma sosial (*social norms*), baik yang lahir dari pola pikir masyarakat maupun yang merupakan bagian dari hukum Tuhan. Kategori pertama memunculkan konsep norma sosial sebagai bagian dari kebudayaan (*culture*) yang dalam term sosiologi dalam bentuk *mores*, yaitu norma sosial berupa hukum adat yang lebih berat sanksinya jika terjadi pelanggaran maupun dalam bentuk *folkways* atau *convention*, yaitu norma sosial berupa tradisi-tradisi yang secara moral harus diikuti. Kategori kedua memunculkan konsep norma sosial dalam bentuk *law*, baik berupa produk manusia (hukum positif) maupun produk Tuhan (*syarî'ah*). Qs. al-Mâ'idah (5/112): 48 yang terakhir dikutip berkaitan dengan norma sosial dalam bentuk *law* sebagai aturan Tuhan.

Uraian yang dikemukakan telah menyentuh beberapa konsep dasar dalam rumusan al-Qur`ân tentang filsafat sosial. Sebagai konsep dasar, uraian ini tidak menyuguhkan filsafat sosial al-Qur`ân dalam bentuk rumusan yang komprehensif dan utuh yang sebenarnya layak bagi sebuah penelitian baru. Hal ini yang perlu disadari bahwa meskipun al-Qur`ân memuat konsep-konsep tentang masyarakat, karena sifat dialogis ayat-ayatnya dengan realitas sosial masyarakat. Akan tetapi, al-Qur`ân bukanlah buku ilmu pengetahuan (sosiologi) yang membahas secara rinci tentang masyarakat. Di samping itu, beberapa konsep dasar al-Qur`ân tentang masyarakat akan dikemukakan dalam bahasan tentang masyarakat yang diidealisasikan oleh al-Qur`ân.

C. Karakteristik Masyarakat Ideal: Dasar Konseptual

Dalam bab-bab ini, akan diuraikan beberapa karakteristik masyarakat dalam idealisasi al-Qur`ân. Karakteristik masyarakat utama yang dibahas di sini, tentu saja, tidak terbatas pada ayat-ayat yang dikemukakan di sini. Oleh karena itu, ayat-ayat lain yang berkaitan dengan masalah yang akan dibahas dikemukakan pula sebagai penjelas. Penelusuran terhadap ayat-ayat berikut berpatokan kepada terminologi al-Qur`ân yang menunjuk kepada masyarakat sebagaimana telah dikemukakan.

1. Kepatuhan kepada Allah swt. (Qs. al-Baqarah [2/87]: 128).[87]

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. سورة البقرة: ١٢٨

(Hai Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang yang tunduk/ patuh kepadamu dan jadikanlah di antara kami keturunan kami sekelompok umat yang patuh kepada-Mu, serta perlihatkanlah kepada kami cara-cara dan tempat-tempat ibadah haji kami, dan terimalah taubat kami. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang).

Dasar spritualitas ini menjadi unsur esensial dalam masyarakat yang diidealilasikan al-Qur`ân. Ayat tersebut merupakan bagian dari rangkaian do'a Nabi Ibrâhîm dan Ismâ'îl agar negerinya dijadikan negeri yang aman sentosa yang ditopang dengan ekonomi yang mapan. Sebuah masyarakat harus didasarkan atas fondasi spritualitas yang kokoh yang diungkapkan dalam ayat tersebut dengan *ummat(an) muslima(an) laka*. Ayat tersebut menggunakan partikel *min* yang

[87] Terjemah ayat, Hai Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang yang tunduk/ patuh kepadamu dan jadikanlah di antara kami keturunan kami sekelompok umat yang patuh kepada-Mu, serta perlihatkanlah kepada kami cara-cara dan tempat-tempat ibadah haji kami, dan terimalah taubat kami. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.

berfungsi sebagai *tab'îdh* (penunjuk sebagian).[88] Ini memberikan pengertian bahwa karakteristik tersebut hanya dimiliki oleh sebagian dari masyarakat umum.

Kata *muslimat(an)* yang berakar dari *sîn, lâm,* dan *mîm* bermakna dasar "terbebas dari cacat lahir maupun batin".[89] Dari akar kata tersebut, muncul kata *islâm* yang secara leksikal berarti "kepatuhan, ketundukan, keikhlasan, agama Islam, dan kedamaian".[90] Pola *aslama-yuslimu* dan derivasinya dalam al-Qur`ân terulang sebanyak 50 kali[91] yang semuanya bermakna "kepatuhan dan ketundukan secara totalitas kepada Allah".[92] Dalam al-Qur`ân, penggunaannya dalam Qs. (72/40): 14-15 diperhadapkan dengan *qash* (penyimpangan dari kebenaran dan keadilan) dan dengan *syirk* (misalnya, Qs. [6/55]: 14).

Konteks pemakaian tersebut memberikan penjelasan muatan makna yang diinginkan al-Qur`ân bahwa dalam sikap kepatuhan total kepada Allah harus terkandung di dalamnya aspek kebenaran, keadilan, dan pembebasan dari penuhanan selain Allah. Beberapa tafsir klasik semisal al-Qurthubî[93] dan Ibn 'Athiyyah menjelaskan bahwa *islâm* meliputi makna relasional iman dan amal shaleh. Dalam pengertian pertama, *islâm* harus memuat penyangkalan ketuhanan selain Allah dan pemurnian iman dari *syirk.* Sedangkan, dalam makna relasional kedua, kemurnian iman tersebut harus berimplikasi

---

[88] Nizhâm ad-Dîn al-Hasan Muhammad ibn Husayn al-Qummî an-Naysâbûrî, *Gharâ'ib al-Qur'ân wa Raghâ'ib al-Furqân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'IlmiyyH, 1997), juz I, h. 401.

[89] ar-Râghib, *Mufradât,* h. 421, Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab* (Mesir: Nûr ats-Tsaqâfat al-Islâmiyyah, t.th), juz XV, h. 181.

[90] Ibrâhîm Unais, *Mu'jam,* jilid I, h. 446.

[91] Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam,* h. 356-357.

[92] Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concept in the Qur'an* (Montreal: McGill University, 1996), h. 189-192, D. Z. H. Baneth, "Apakah yang Dimaksud Muhammad SAW dengan Menamakan Agamanya 'Islam'?", H. L. Beek dan N. I. G. Kapten (ed.), *Pandangan Barat terhadap Islam Lama* (Jakarta: INIS, 1989), h. 3-10.

[93] Al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Akhâm al-Qur'ân* (T.Tp.: T.p., t.th.), juz II, h. 126.

pada munculnya ketulusan beramal dengan menyingkirkan selain motivasi dan tarikan ketuhanan. Kesadaran akan *islâm* dalam beramal menyebabkan timbulnya sikap-sikap positif dalam kehidupan sosial. Ketika menafsirkan ayat ini, Sayyid Quthb mengisyaratkan adanya tuntutan solidaritas sosial (*at-tadhâmun*) sebagai masyarakat beriman. Jadi, kata *islâm* memiliki muatan pesan religius dan sosial sekaligus.[94] Masyarakat dalam idealitas al-Qur`ân harus berdasarkan fondasi spiritual yang kokoh, yaitu sikap patuh (*submission*) secara total yang tidak hanya memenuhi religiusitas yang individual, tapi juga berimplikasi positif bagi lingkungan sosial. Sikap patuh, tunduk, dan pasrah kepada Allah swt. tersebut menjadi kekuatan mendasar bagi sebuah masyarakat untuk bergerak sekaligus menghadapi tantangan. Huston Smith, sebagaimana dikutip Nurcholish Majid, pernah mengatakan:

> "Submission (in Arabic, islâm) was the very name of the religion that surfaced through the Koran, yet its entry into history occasioned the greatest political explotion the world has known".[95]
>
> (Sikap pasrah (dalam bahasa Arab, islâm) adalah nama sesungguhnya suatu agama yang muncul dalam al-Qur`ân. Akan tetapi, keberadaannya dalam sejarah telah menimbulkan ledakan politik yang pernah disaksikan dunia).

Jika dianalisis dengan pendekatan *munâsabat al-âyât* (keterkaitan makna antarayat) dengan ayat sebelumnya, fondasi masyarakat harus berdiri di atas ekonomi yang kokoh. Sedangkan, ayat sesudahnya (Qs. 2/87: 129) memuat tugas Rasul yang menurut William Montgomery Watt dengan melihat melalui "lensa pembesar" sejarah Nabi terhadap teks yang tidak hanya memegang

---

[94] Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-'Ilm dan Dâr asy-Syurûq, t.th.) juz I, h. 114.

[95] Nurcholish Majid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 80 dan 91.

fungsi penyampai risâlah, tapi juga kepemimpinan bagi sebuah masyarakat atau negara.[96] Fungsi rasul yang disebutkan dalam ayat sebelum adalah: (a) menyampaikan ayat-ayat al-Qur`ân untuk memperkokoh dasar keimanan, (b) mengajarkan *al-kitâb* dan *al-hikmah*. Para penafsir al-Qur`ân berbeda pendapat tentang apa yang dimaksud dengan *al-hikmah* tersebut. Ibn Katsîr,[97] al-Qurthubî,[98] dan al-Khâzin[99] menyebutkan beberapa kemungkinan makna: *as-sunnah* dengan berdasarkan riwayat Qatâdah, pengetahuan tentang agama dan hukum-hukumnya, kemampuan membedakan antara kebenaran dan kepalsuan, pemahaman tentang al-Qur`ân, serta kebenaran dalam bertutur dan bertindak. Menurut Ibn Katsîr, meski terjadi perbedaan, penafsiran-penafsiran tersebut tidak memiliki perbedaan yang prinsipil. (c) membersihkan dan memurnikan kondisi spiritual dari unsur *syirk* dan kekufuran maupun dari sifat kikir dengan mengeluarkan zakat atau cara-cara lain untuk membersihkan jiwa.[100]

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, masyarakat yang diidealisasikan oleh al-Qur`ân adalah masyarakat yang didukung

---

[96] William Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet dan Statesman* (New York: Oxford University, 1969), h. 326-327. Fungsi Muhammad dalam sejarah kota Madinah, tentu saja, dalam kaca mata pengkaji sejarah masih diperdebatkan. Tidak hanya mengidentifikasi dalam tingkat *ushul al-fiqh* pembedaan peran Nabi Muhammad, sebagaimana dilakukan oleh al-Qarâfî dalam *al-Ahkâm fî Tamyîz al-Fatâwâ 'an al-Ahkâm wa Tasharrufât al-Qâdhî wa al-Imâm,* seperti dikutip M. Quraish Shihab (*"Membumikan" al-Qur`ân,* h. 96), sebagai peran ganda, sebagai manusia biasa dan rasul (*syâri'*), qadhi, atau pemimpin negara atau masyarakat, tapi juga terjadi debat berkepanjangan dalam *fiqh as-siyâsah* tentang keberadaan konsep politik Islam yang ditarik akar sejarahnya yang kemudian dinormativasikan dari sejarah kepemimpinan Muhammad pada periode Madinah.

[97] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), juz I, h. 185.

[98] Al-Qurthubî, *al-Jâmi'*, juz II, h. 131.

[99] Al-Khâzin, *Lubâb at-Ta'wîl fî Ma'ânî at-Tanzîl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), juz I, h. 148.

[100] Abû al-Faraj Jamâl ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân ibn 'Ali Muhammad al-Jawzî, *Zâd al-Masîr fi 'Ilm at-Tafsîr* (Beirur: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), juz I, h. 127.

oleh kondisi keamanan dan ekonomi yang mapan, sifat kepatuhan secara totalitas kepada Allah swt., serta kepemimpinan dalam masyarakat dengan tiga fungsinya yang telah disebutkan.

2. Moderasi (Qs. al-Baqarah [2/87]: 143):

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ . سورة البقرة: ١٤٣

(Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu umat yang moderat agar menjadi saksi atas manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas kamu. Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan supaya Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk bagi Allah, dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih dan Maha Penyayang.)

Menurut nukilan al-Wâhidî[101] dan as-Suyûthî[102] yang berasal dari riwayat Ibn ‘Abbâs, ayat ini diturunkan berkenaan dengan peristiwa pemindahan kiblat dari Baitul Makdis ke Baitullah. Dalam riwayat tersebut dijelaskan bahwa sebagian kaum muslimin ingin mengetahui status shalat mereka dibandingkan dengan orang yang meninggal sebelum pemindahan kiblat tersebut. Ayat tersebut diturunkan untuk menjelaskan bahwa Allah tidak akan menyia-nyiakan iman orang yang beribadah menurut ketentuan ketika itu. Riwayat ini diperjelas dengan nukilan Abû al-Fajar al-Jawzî yang

[101] Al-Wâhidî, *Asbâb an-Nuzûl*, h. 23.

[102] Qamaruddin Shaleh et.al., *Asbabun Nuzul,* h. 47.

bersumber dari riwayat Ibn 'Abbâs, Abû Sa'îd, Mujâhid, dan riwayat lain Qatâdah yang menyatakan bahwa ayat tersebut diturunkan berkenaan dengan ucapan orang Yahudi bahwa kiblat mereka adalah kiblat para Nabi dan mereka adalah orang-orang yang paling adil di antara mereka.[103]

Sesuai dengan latar belakang tersebut, secara global ayat di atas menjelaskan beberapa hal. Pertama, bahwa Allah telah menjadikan umat Islam sebagai *ummatan wasathan* agar menjadi saksi bagi manusia dan Rasul menjadi saksi bagi umat Islam. Kedua, pemindahan kiblat tersebut merupakan media evaluasi terhadap konsistensi pengikut Rasul terhadap ajaran-ajarannya. Ketiga, hanya orang yang mendapat petunjuk dari Allah yang dapat menerima pemindahan kiblat tersebut dengan hati yang lapang. Keempat, Allah tidak akan menyia-nyiakan shalat yang dikerjakan sebelum pemindahan kiblat tersebut.

Ayat tersebut adalah salah satu ayat yang mengungkapkan keistimewaan umat Islam dibandingkan dengan umat lain. Namun, ayat tersebut juga relevan dengan konteks masyarakat yang diidealisasikan oleh al-Qur`ân berkenaan dengan frase nominal *ummatan wasathan*. Para penafsir klasik semisal Ibn Katsîr[104] dan al-Qurthubî[105] dan modern semisal A<u>h</u>mad Mushthafâ al-Marâghî[106] sepakat menafsirkan ungkapan *wasath(an)* dalam ayat tersebut dengan orang-orang yang adil dan baik (*al-'udûl wa al-khiyâr*). Argumen tekstual yang dikemukakan, antara lain, berupa riwayat al-Bukhârî[107] yang menafsirkan ungkapan tersebut dengan adil dan diperkuat dengan rujukan makna pada beberapa syair Arab klasik.

---

[103] Abû al-Fajar al-Jawzî, *Zâd al-Masîr,* juz I, h. 134.

[104] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, juz I, h. 191.

[105] Al-Qurthubî, *al-Jâmi'*, juz II, h. 153.

[106] A<u>h</u>mad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî* (Beirut: Dâr I<u>h</u>yâ at-Turâts al-'Arabî, 1985), juz II, h. 6.

[107] Al-Bukhârî, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhârî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), juz II, h. 264, juz IV, h. 311.

Makna ini diperkuat pula dengan telaah makna akar katanya. Dari morfologi kata, *wasath(an)* adalah kata yang berpola *wâw, sîn,* dan *thâ'* yang secara etimologis bermakna "keadilan" dan "berada di pertengahan".[108] Dalam *Lisân al-'Arab* (IX, h. 305, juga al-Fayyûmî, h. 658), kata ini diartikan dengan "sesuatu yang berada di antara dua sisi" yang tidak hanya mengandung pengertian fisik (tempat atau posisi), tapi juga berkonotasi non-fisik (sikap).[109] Kemungkinan dua makna konotatif tersebut masih diakui oleh para penafsir dan mewarnai uraian mereka tentang ayat tersebut.

Menurut ar-Râghib, kata *wasath(an)* dalam ayat tersebut menunjukkan konotasi non-fisik, yaitu sifat keadilan dan kemampuan untuk menengahi (*al-inshâf*). Pendapat ar-Râghib tersebut diperkuat dengan; pertama, kata *wasath(an)* dalam ayat tersebut dipertentangkan dengan "orang-orang yang tidak menggunakan akal" (*as-sufahâ'*) pada ayat sebelumnya dalam konteks pandangan Yahudi – menurut satu riwayat – yang tidak memahami dan menyangkal pemindahan kiblat dari Baitul Maqdis ke Baitullah, dan, kedua, penggunaan kata tersebut dalam ayat lain (Qs. al-Qalam [68/02]: 28) dengan ungkapan *qâla awsathuhum* (orang yang paling adil di antara mereka berkata. . .). Dengan demikian, di samping analisis linguistik, penelusuran makna juga mempunyai argumen tekstual.

Penafsiran *wasath* dengan "adil dan baik" pada hakikatnya merupakan perkembangan dari makna pokoknya, "tengah". Sesuatu dianggap baik jika berada pada posisi di antara dua kutub ekstrem, semisal dalam contoh bahwa keberanian adalah posisi tengah antara sifat ceroboh dan takut, dan kedermawanan adalah posisi tengah antara sikap kikir dan boros.[110] Dengan demikian, kata *wasath* mencakup makna moderasi dalam sikap dan pemikiran.

---

[108] Ibn Fâris, *Mu'jam*, juz VI, h. 108.

[109] Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an,* h. 57.

[110] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur`ân,* h. 328.

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, masyarakat yang moderat adalah masyarakat yang tidak hanyut oleh tarikan materialisme maupun tarikan ruhaniah semata. Moderasi berarti memadukan antara tuntutan jasmani dan ruhani, material dan spiritual. Menurut Sayyid Quthb, tuntutan untuk bersikap moderat tersebut meliputi beberapa aspek: (a) moderasi dalam tataran teologis (tentu saja, sikap ini tidak menjustifikasi posisi Asy'ariyyah yang dianggap "moderat", meski tidak seluruhnya konsisten) dan keharusan memelihara keseimbangan (*tawâzun*) antara tuntutan material dan spiritual, (b) keseimbangan antara penggunaan rasa dan rasio, (c) keseimbangan antara rasa keinginan bebas dan tuntutan hukum yang mengikatnya, dan (d) keseimbangan dalam interaksi sosial antara hak individu dan masyarakat.[111]

Sifat moderat dalam masyarakat yang ideal menuntut anggota-anggotanya untuk berinteraksi, berdialog, dan terbuka dalam pluralisme yang ada, baik dalam agama, budaya, maupun peradaban.[112] Tuntutan untuk bersikap moderat dan menghindari ekstremitas pemikiran ditemukan dalam Qs. an-Nisâ' (4/92): 171:

يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ . سورة النساء: ١٧١

(Wahai Ahlul Kitab, janganlah kamu bersikap melampaui batas dalam agamamu dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar).

Hal yang sama juga ditemukan pada Qs. al-Mâ'idah (5/112): 77 dengan redaksi ayat yang hampir sama. Meski diturunkan dalam konteks *ahl al-kitâb*, ayat yang dikutip di atas mempunyai implikasi yang berlaku umum.[113] Al-Qur`ân juga menuntut umatnya untuk

---

[111] Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân,* juz I, h. 131.

[112] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur`ân,* h. 329.

[113] Ketentuan ini terformulasikan dalam bentuk kaidah tafsir bahwa patokan dalam memahami ayat adalah keumuman redaksi ayat (*al-'ibrah bi 'umûm al-*

bersikap *wasathiyyah* dalam membelanjakan harta benda (Qs. al-Furqân [25/42]: 67):

وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا. سورة الفرقان: ٦٧

(Dan orang-orang yang jika membelanjakan harta tidak boros dan tidak pula kikir. Dan (pembelanjaan itu) berada di tengah-tengah antara demikian itu).

"Posisi tengah" berarti adalah kompromi dalam dua hal yang bertentangan dengan kadar reduksi pada masing-masing keduanya. Dalam tafsirnya, *al-Manâr*,[114] Muhammad Rasyîd Ridhâ' menafsirkan posisi tengah tersebut sebagai posisi pertentangan antara etika Yahudi yang legal-formal sehingga cenderung terlalu keras dan etika Kristiani yang terlalu spiritualis.

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan di atas, masyarakat yang diidealisasikan oleh al-Qur`ân adalah masyarakat yang anggota-anggotanya bersikap moderat, baik dalam bidang akidah, pemikiran, penggunaan rasa dan rasio, interaksi sosial, maupun dalam bidang ekonomi. Moderasi adalah sebuah keharusan bagi masyarakat yang selalu diwarnai dengan kemajemukan-kemajemukan untuk menciptakan keharmonisan hubungan dalam masyarakat.

3. Mengadakan Perubahan Sosial Positif (Qs. ar-Ra'd (13/96): 11)

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ . سورة الرعد: ١١

(Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah apa (keadaan) yang ada pada suatu kaum, sehingga mereka mengubah dengan diri mereka sendiri)

---

lafzh). Lihat as-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 31.

[114] Lihat jilid II, h. 4-5.

Riwayat ath-Thabarânî yang bersumber dari Ibn ‘Abbâs menyatakan bahwa ayat tersebut diturunkan berkenaan dengan kasus Arbad ibn Qays dan ‘Amir ibn ath-Thufayl yang menghadap Rasulullah untuk meminta hak istimewa dan jabatan jika mereka berdua masuk Islam. Rasulullah menjawab bahwa mereka berdua akan diberi hak dan kewajiban yang sama dengan kaum muslimin lainnya. Persekongkolan jahat terjadi di antara mereka berdua untuk membunuh Rasulullah. Namun, niat jahat tersebut gagal ketika tangan Arbad yang mengunuskan pedang menjadi tidak berdaya. Ketika tiba di Raqm, Allah mengirim petir untuk menyambar Arbad hingga meninggal.

Berdasarkan latar belakang dan konteks ayat sebelum dan sesudahnya, ayat di atas semula menjelaskan secara eksplisit bahwa Allah tidak akan mengubah kemuliaan menjadi kehinaan kecuali jika hukum-hukum Allah dilanggar. Sebaliknya, dengan memahami secara logis, perubahan dari kondisi yang buruk kepada kondisi yang lebih baik tidak akan terwujud dalam masyarakat, kecuali jika didahului dengan perubahan pandangan dan sikap positif masyarakat sendiri. Penggunaan partikel *hattâ* yang berfungsi *li al-ghâyah* (penunjuk akhir atau tujuan sesuatu)[115] menunjukkan bahwa perubahan tidak akan terjadi sampai masyarakat sendiri yang mengadakan perubahan tersebut. Pengertian yang hampir sama juga ditemukan dalam Qs. al-Anfâl (8/88): 53.

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. سورة الأنفال: ٥٣

(Demikian itu karena Allah tidak mengubah suatu nikmat yang Dia anugerahkan kepada suatu kaum, sehingga mereka sendiri yang mengubahnya. Dan bahwasanya Allah Maha Mendengar dan Maha Mengetahui)

---

[115] Mushthafâ Ghalâyainî, *Jâmi’*, juz II, h. 180 dan juz III, h. 175, as-Suyûthî, *al-Itqân,* juz I, h. 162.

Menurut Muhammad 'Izzah Darwazah, ayat di atas mengandung dorongan terhadap munculnya perubahan-perubahan sosial dengan motivasi yang timbul dari diri mereka sendiri sesuai dengan tuntunan al-Qur`ân.[116] Dengan melihat redaksinya yang umum, Darwazah menggolongkan ayat tersebut sebagai ayat yang berbicara tentang hukum Allah yang berkaitan dengan kemasyarakatan (*nâmûs ilâhî ijtimâ'î* ناموس إلهي اجتماعي),[117] atau *sunnat Allâh al-ijtimâ'iyyah* – سنة الله الاجتماعية (hukum sosial) dalam istilah Muhammad 'Alî ash-Shâbûnî yang berlaku bagi setiap manusia dalam masyarakat, lingkungan, generasi, keyakinan dan pemikiran, kondisi sosial, ekonomi, dan politik.[118] Perubahan yang dimaksud dalam ayat tersebut meliputi dua macam perubahan. Pertama, perubahan yang pelakunya adalah Allah. Kedua, perubahan sosial yang pelakunya adalah manusia. Penggunaan *dhamîr him* pada kata *anfusihim* yang merujuk kepada *qawm* yang disebut sebelumnya menunjukkan bahwa manusia yang dimaksud sebagai agen perubahan tersebut adalah manusia sebagai totalitas, bukan dalam kedudukannya sebagai wujud individual, melainkan sebagai wujud yang tidak terpisahkan dari anggota-anggota masyarakat lain secara integral.[119] Hal ini berarti bahwa setiap anggota masyarakat harus mempunyai kesadaran untuk mengadakan perubahan-perubahan sosial yang positif dalam masyarakat.

Ayat tersebut menekankan faktor manusia sebagai pelaku perubahan yang diungkapkan dengan kata *anfus*. Gerakan atau perubahan yang dilakukan manusia dapat terjadi jika muncul dari unsur dinamika manusia tersebut yang meliputi dua aspek, yaitu

---

[116] Muhammad 'Izah Darwazah, *at-Tafsîr al-Hadîts* (Mesir: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1963), juz VII, h. 50.

[117] *Ibid.*

[118] Muhammad 'Alî ash-Shâbûnî, *Shafwat at-Tafâsîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.) juz II, h. 76.

[119] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur`ân* (Bandung: Mizan, 1995), h. 247.

nilai-nilai yang dihayati dan motivasi. Dengan demikian, *anfus* dalam ayat tersebut berkaitan dengan sikap mental manusia.[120] Berdasarkan uraian yang dikemukakan, sebuah masyarakat yang ideal adalah masyarakat yang mampu mengadakan perubahan-perubahan sosial yang positif, kreatif, dinamis, tidak statis atau jumud. Adanya tuntutan perubahan tersebut karena tuntutan situasi dan kondisi yang mengitari sebuah masyarakat juga mengalami perubahan. Bertolak dari sini, upaya untuk mengadakan perubahan-perubahan sosial di masyarakat harus dimulai dari pembinaan sikap mental yang positif pula. Sebuah masyarakat yang ideal adalah masyarakat yang mampu mengadakan perubahan-perubahan sosial yang positif, kreatif, dinamis, tidak statis, dan jumud. Adanya tuntutan perubahan tersebut karena situasi dan kondisi yang mengitari sebuah masyarakat selalu mengalami perubahan dan perkembangan. Masyarakat yang ideal tumbuh dan berkembang semakin mapan ke arah yang positif. Dalam Qs. al-Fath (48/111): 29, tuntutan perubahan tersebut digambarkan secara metaforis sebagai berikut:

مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا . سورة الفتح: ٢٩

(Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersamanya bersikap keras terhadap orang-orang kafir dan kasih sayang sesama mereka. Engkau lihat mereka ruku' dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya, tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud. Demikianlah, sifat-sifat mereka dalam Taurat dan sifat-sifat

[120] *Ibid*., h. 246.

mereka dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya, kemudian tunas itu menjadikan tanaman itu kuat, lalu menjadi besar dan tegak lurus di atas pokoknya. Tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir (dengan kekuatan orang-orang mukmin). Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar.)

Perubahan sosial sebagaimana yang disebut dalam ayat di atas dapat dilihat dengan rincian-rincian perubahan yang dilakukan oleh Rasulullah saw. di Madinah. Masyarakat Islam yang dibentuk oleh Rasulullah saw. tersebut dikenal dengan Masyarakat Madani (*al-mujtama' al-madanî, medinan society*). Beberapa tatanan sosial dan hubungan antar anggota dalam masyarakat yang terwujud di Madinah dipandang oleh beberapa intelektual Barat sebagai pola yang ideal di masanya dan masih relevan untuk sekarang bagi pembentukan masyarakat yang modern.[121] Ide sentral pembentukan masyarakat tersebut sebagian besar tertuang dalam apa yang disebut dengan *shahîfat Madînah* yang dicatat dalam karya-karya sejarah Islam, semisal dalam *Sîrah ibn Hisyâm*.[122]

Sejalan dengan hal di atas, Qs. al-Fath (48/111): 29 yang dikutip di atas dianggap relevan untuk dikemukakan di samping karena termasuk kategori madaniyyah, juga berisi deskripsi tentang aspek-aspek tertentu Masyarakat Madani tersebut, terutama berkenaan dengan sifat dan hubungan Rasulullah dengan sahabat-sahabat beliau. Adanya kontinuitas perubahan-perubahan sosial yang positif sebagai karakteristik masyarakat yang ideal tersebut digambarkan dalam ayat tersebut secara metafor dalam bentuk sebuah tanaman yang semakin hari semakin tumbuh dan berkembang menjadi

---

[121] Nurcholish Majid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban,* h. 4 dan 13.

[122] Lihat, lebih lanjut, dalam Ibn Hisyâm, *as-Sîrat an-Nabawiyyah,* tahqîq Dr. Suhayl Zakâr, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992), juz I, h. 351-354.

kokoh dan tegak lurus di atas pangkalnya. Perumpamaan tersebut diungkapkan berkenaan dengan sifat dan pola hubungan sosial Rasulullah saw. dengan sahabat sebagai berikut:

a. Hubungan horisontal sesama anggota masyarakat yang meliputi hubungan-hubungan berikut. Pertama, hubungan ekstern (ke luar) dengan anggota masyarakat yang berbeda agama. Dalam hal ini, orang-orang mukmin bersikap tegas (*asyiddâh*) terhadap mereka.[123] Bagaimana seharusnya pola hubungan antara muslim dan non-muslim dalam masyarakat yang diatur menurut tuntunan al-Qur`ân memerlukan penafsiran yang rinci dan telaah sejarah yang cermat tentang beberapa ayat al-Qur`ân, seperti ayat-ayat yang berkaitan dengan status non-muslim dan konsep al-Qur`ân tentang jihad. Persoalan ini memerlukan kajian tersendiri. Kedua, hubungan intern (ke dalam) sesama anggota masyarakat Islam yang didasarkan rasa kasih sayang, persaudaraan, dan solidaritas sosial yang mengikat mereka sebagai satu kesatuan.
b. Hubungan vertikal dengan Tuhan yang menuntut komitmen spiritual anggota-anggota masyarakat terhadap kemahaluasan Tuhan yang dimanifestasikan dalam bentuk pelaksanaan ibadah untuk mengharapkan keridhaan-Nya.
c. Sifat rendah hati (*tawâdhu'*) sebagai manifestasi penghayatan terhadap makna sujud (baca: ibadah).[124] baik dalam hubungan vertikal dengan Tuhan maupun dalam hubungan horisontal dengan sesama anggota masyarakat.

D. Mewujudkan Masyarakat Utama: Agenda ke Praksis

Pada bab-bab terdahulu telah dikemukakan beberapa karakteristik masyarakat yang diidealisasikan al-Qur`ân dengan mengemukakan beberapa ayat al-Qur`ân. Sebagian besar uraian yang dikemukakan

---

[123] Lihat Qs. al-Mâ'idah (5/112): 54.

[124] Lihat Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran,* h. 1400, Ibn Katsîr, *Tafsîr ibn Katsîr*, juz IV, h. 205.

lebih bertumpu pada ungkapan berupa *ism,* seperti *muslimatan laka* dan *ummatan wasathan* yang memberikan konotasi "kemantapan" (*tatsabbut*).[125] Hal ini sesuai dengan kandungan ayat yang ditafsirkan yang lebih ditekankan pada pembenahan keyakinan, pemikiran, dan mentalitas masyarakat yang harus mantap. Pada sub-sub ini, akan dikemukakan beberapa agenda ke praksis untuk mewujudkan idealisasi tersebut dengan berpatokan pada ungkapan ayat yang sebagian besar dalam bentuk *fi'l* yang memberikan konotasi "gerak" (*tajaddud*).[126] Hal ini sesuai dengan isi pembahasan yang sesungguhnya menuntut gerak.

Masyarakat yang diidealisasikan oleh al-Qur`ân adalah masyarakat yang bergerak secara dinamis dengan beberapa langkah operasional. Berikut dikemukakan hal-hal penting:

1. Ajakan kepada kebaikan (Qs. Ali 'Imrân (3/89): 104)

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. سورة آل عمران: ١٠٤

(Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyerukan kepada kebaikan (al-khayr), menyuruh kepada yang ma'rûf, dan mencegah dari yang munkar. Mereka itulah orang-orang yang beruntung.)

Secara global, ayat tersebut mengandung beberapa pengertian: (1) di antara kaum muslimin, hendaknya ada sekelompok masyarakat yang tugas dan misinya mengajak kepada *al-khayr*, (2) menyuruh untuk mengerjakan yang *ma'rûf* dan mencegah dari yang *munkar*, dan (3) orang yang melaksanakan tugas atau misi tersebut termasuk orang-orang yang beruntung.

---

[125] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur`ân*, h. 116.

[126] *Ibid.*

Klausa yang relevan dengan pembahasan di sini adalah *yad'ûna ilâ al-khayr*. Para ulama berbeda pendapat tentang apa yang dimaksud dengan kata *al-khayr* dalam ayat tersebut. Di antara penafsiran-penafsiran yang dikemukakan oleh para ulama adalah nukilan dari Ibn Mardawayh yang bersumber dari Abû ja'far al-Bâqir menafsirkan istilah tersebut dengan "mengikuti al-Qur`ân dan sunnah Rasul",[127] dan riwayat dari Ibn Abî Hâtim yang bersumber dari pendapat Muqâtil ibn Hayyân menafsirkannya dengan "agama Islam".[128] Pendapat lain menafsirkannya dengan "ketaatan kepada Allah",[129] dakwah kepada (agama) Allah",[130] dan "dakwah untuk mentawhidkan Allah".[131]

Perbedaan penafsiran-penafsiran tersebut tampak tidak subtansial dan lebih banyak merupakan penekanan karena kecenderungan (*ittijâh*) masing-masing penafsir. Meski demikian, kita bisa memetakan metode yang mereka terapkan. Dua penafsiran pertama termasuk dalam kategori *tafsîr bi al-ma'tsûr*, sedangkan penafsiran berikutnya tampak merupakan pemahaman terhadap teks ayat dan penalaran logis dari *tafsîr bi al-ma'tsûr*. Penafsiran yang lebih ekstensif dikemukakan oleh al-Khâzin[132] dan Nizhâm ad-Dîn an-Naysâbûrî[133] yang menafsirkan term *al-khayr* dengan segala kebaikan yang mencakup segala upaya untuk melakukan kewajiban agama yang dianjurkan melalui – di sini melihat *munâsabat al-âyât bi al-ma'rûf* dan menjauhi segala larangan yang

---

[127] Ibn Katsîr, *Tafsîr ibn Katsîr*, juz I, h. 391.

[128] Asy-Syaukânî, *Fath al-Qadîr*, juz I, h. 370.

[129] Abû al-Faraj al-Jawzî, *Zâd al-Masîr*, juz I, h. 352.

[130] Az-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh at-Ta'wîl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 221.

[131] Muhammad an-Nawawî, *Marâh Labîd* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 113.

[132] Al-Khâzin, *Lubâb at-Ta'wil*, juz I, h. 515.

[133] Nizhâm ad-Dîn an-Naysâbûrî, *Gharâ'ib al-Qur'ân wa Raghâ'ib al-Furqân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), juz II, h. 226.

disampaikan melalui *an-nahy 'an al-munkar*. Penafsiran terakhir ini bertolak dari pandangan bahwa *al-khayr* terjabarkan dalam *al-amr bi al-ma'rûf* dan *an-nahy 'an al-munkar*, atau dalam bentuk argumentasi gramatikal *al-'athf al-khâsh 'alâ al-'âm*. Mungkinnya terjadi perbedaan tersebut ditopang oleh bidang semantik kata *al-khayr* yang luas. Kata *al-khayr* dari struktur akar kata berpola *khâ', yâ',* dan *râ* yang secara etimologis bermakna "kelembutan dan kecenderungan".[134] Secara leksikal, kata tersebut diartikan sebagai "sesuatu yang baik berdasarkan nilai-nilai objektif yang dikandungnya, nilai-nilai intrinsik (*lidzâtihi*).[135] Dalam al-Qur`ân, penggunaannya tidak hanya merujuk kepada kebaikan, tapi juga mencakup makna "harta".[136] Bahkan, kedua pengertian tersebut terkadang tercakup dalam satu ayat (Qs. al-Baqarah[2/87]: 215). Dengan memperhatikan pelbagai konteks pemakaiannya dalam al-Qur`ân, makna-makna konotatif yang terkadang, antara lain, adalah: (a) karunia Allah yang tidak terbatas (Qs. Ali 'Imrân [3/89]: 26), (b) wahyu Allah (Qs. al-Baqarah [2/87]: 105), (c) keimanan yang tulus (Qs. 8/88: 70), (d) efek keimanan (Qs. 6/55: 158), (e) amal shaleh (Qs. 2/87: 110), dan (f) orang-orang beriman pilihan (Qs. 38/38: 47). Berdasarkan konteks pemakaiannya yang bervariasi tersebut, nilai-nilai kebaikan yang terkandung dalam *al-khayr* tidak hanya berkaitan dengan sudut pandang tertentu ajaran agama (religius), tapi berkaitan pula dengan keduniaan (rasional),[137] termasuk sosial kemasyarakatan. Hal ini bisa dibuktikan dengan menalar ayat yang dikutip di atas (Qs. Ali 'Imrân [3/89]:104) dengan pendekatan sistematis *munâsabat al-âyât*. Ayat sebelumnya (Ali 'Imrân: 103) menegaskan adanya perintah untuk berpegang teguh dengan tali (agama) Allah, larangan berpecah-belah, dan perintah untuk selalu mengingat nikmat persatuan dan persaudaraan yang telah terjalin

---

[134] Ibn Fâris, *Mu'jam*, juz II, h. 232.

[135] Ibrâhîm Unais *et.al.*, *Mu'jam,* juz I, h 264.

[136] Lihat, misalnya, Qs. al-Baqarah (2/87): 180 dan 272.

[137] Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religios Concept*, h. 217.

dibandingkan dengan kondisi sosial masa Jahiliah yang diliputi oleh semangat permusuhan dan pertentangan. Larangan tersebut ditegaskan kembali pada ayat sesudahnya. Dengan demikian, ayat 104 berkaitan dengan ikhtiar memperkokoh persatuan dan menjaga keutuhan masyarakat yang, antara lain, terwujud dengan keberadaan suatu kelompok masyarakat yang misinya mengajak anggota masyarakat kepada *al-khayr*. Dengan demikian, nilai-nilai religius yang menjadi dasar *al-khayr* dalam ayat tersebut diberikan muatan nilai sosial, dalam konteks ini kebaikan yang menjadi dasar untuk menjaga keutuhan masyarakat.

Ayat di atas memuat ungkapan *minkum* yang perlu dijelaskan lebih lanjut. Berdasarkan penafsiran mayoritas penafsir, penggunaan partikel *min* pada ungkapan *minkum* tersebut berfungsi sebagai penunjuk (*tab'îdh*).[138] Ini memberikan pengertian bahwa penafsiran tentang tugas tersebut dibebankan kepada sebagian kelompok masyarakat adalah lebih logis karena efektivitas tugas tersebut menuntut profesionalisme, terutama yang terkait dengan kualitas intelektual dan moral, dan tidak setiap anggota masyarakat mampu memikul tanggung jawab terebut, tegas Muhammad Rasyîd Ridhâ'.[139]

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, upaya ke arah pembentukan masyarakat yang ideal menuntut adanya sekelompok tertentu dalam masyarakat yang misinya mengajak kepada kebaikan dalam ruang-lingkup pengertian yang telah dijelaskan. Dalam masyarakat, kelompok dimaksud mencakup elit intelektual, tokoh masyarakat, atau kelompok sosial yang berkompeten lain.

---

[138] Lihat, misalnya, asy-Syawkânî, *Fath al-Qadîr*, juz I, h. 370, az-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf*, juz I, h. 221; Ibn Katsîr, *Tafsîr ibn Katsîr*, juz I, h. 391.

[139] Lihat dalam *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz IV, h. 27.

2. ***Al-amr bi al-ma'rûf* dan *an-nahy 'an al-munkar*, serta memerkokoh dasar keimanan. (Qs. Ali 'Imrân (3/89): 110)**

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ. سورة آل عمران: ١١٠

(Kamu adalah ummat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'rûf, dan mencegah dari yang munkar, serta beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.)

Ayat tersebut menegaskan kembali kandungan ayat 104 pada surah yang sama bahwa masyarakat yang diidealisasikan oleh al-Qur`ân harus mampu melakukan kontrol sosial yang diungkapkan dalam bahasa ayat, *al-amr bi al-ma'rûf* dan *an-nahy 'an al-munkar*, serta memperkokoh dasar keimanan. Secara global, ayat tersebut mengandung dua komponen pengertian pokok sehubungan dengan tema bahasan. Pertama, bahwa umat Islam adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia. Kedua, tugas mereka adalah tiga hal penting, yaitu menyuruh kepada yang *ma'rûf* dan mencegah dari yang *munkar*, serta beriman kepada Allah. Ayat tersebut dipandang oleh Ibn 'Abbâs, seorang sahabat yang dipandang paling otoritatif dalam *tafsîr bi al-ma'tsûr*, hanya relevan dengan konteks kehidupan yang diidealisasikannya hanya ada pada kehidupan Rasulullah setelah berhijrah dari Mekkah ke Yatsrib (Madînah).[140] Tentu saja, Ibn 'Abbâs, karena hanya bertolak dari riwayat dan melihat sejarah masa lampau dengan pandangan idealist, melihat hilangnya relevansi ayat dengan konteks sosial umat Islam sekarang dan, karenanya, pesan universal ayat menjadi tidak "hidup dan

[140] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, juz I, h. 392-397.

membumi". Ibn 'Abbâs tampak melihat keistimewaan umat Islam tersebut sebagai yang dianugerahkan (*given*), buka sebagai sesuatu yang harus diperjuangkan. Jika kita memperhatikan tiga karakteristik tersebut yang diungkapkan dengan bentuk *fi'l* atau kata kerja (yang mengandung konotasi "gerak" dan "perubahan", *tajaddud*) dalam bentuk *mudhâri'* (yang menunjukkan keadaan sekarang dan akan datang), anugerah "kelebihbaikan" Allah swt. tersebut kepada umat Islam adalah sesuatu yang potensial dan harus diperjuangkan. Di sisi lain, penyebutan dengan tiga hal tersebut adalah atribut yang bisa hilang. Jika penafsiran Ibn 'Abbâs yang kembali ke sejarah masa lalu, maka as-Sayyid 'Abd al-Hâdî yang, bahkan, mempersempit sasaran ayat hanya kepada superioritas bangsa Arab.[141] Penafsir sering mempersempit tafsirannya pada horizon di mana ia berada, termasuk horizon kesukuannya, sehingga melihat mempertimbangkan pesan terdalam dan universal ayat, sebagaimana dilakukan oleh as-Sayyid 'Abd al-Hâdî tersebut. Berbeda dengan dua penafsiran tersebut, Ibn Katsîr dengan mengemukakan beberapa hadits yang menjadi penjelas ayat tersebut menolak penafsiran tersebut dengan menyatakan bahwa di samping relevan dengan umat masa Nabi Muhammad, ayat tersebut berlaku umum yang mencakup setiap *ummah* dengan ketentuan-ketentuan yang dijelaskan dalam ayat ini sendiri. Pendapat Ibn Katsîr ini sesuai dengan penafsiran 'Umar ibn al-Khaththâb.[142]

Masyarakat yang terbaik berdasarkan ayat ini dibentuk dengan *al-amr bi al-ma'rûf wa an-nahy 'an al-munkar* (yang ditegaskan pula dalam Qs. 3/89: 104 yang telah dikemukakan) dan beriman dengan Allah. Tinjauan etimologis dan leksikal terhadap istilah *al-ma'rûf* telah dikemukakan.

---

[141] Lihat dalam *Hâdzihi Ummatukum* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992), h. 21-35.

[142] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, juz I, h. 392-397.

Lawan kata *ma'rûf* adalah *munkar* yang, menurut ar-Râghib, bermakna "setiap perbuatan yang dianggap jelek berdasarkan pertimbangan akal yang sehat dan syari'at".[143] Sebagaimana kata *al-ma'rûf* , di samping tergantung pada ketentuan syariat, *al-munkar* juga berkaitan dengan persepsi masyarakat tentang kejelekan suatu perbuatan. Hal ini sesuai dengan polanya yang berupa *ism maf'ûl* yang makna asalnya adalah sesuatu yang disangkal atau diingkari secara doktrinal maupun sosial. Pengertian ini juga terkandung pada kata-kataa turunannya, seperti *nukur* (Qs. al-Qamar [54/37]: 6), *nukîr* (Qs. al-Hajj [22/103]: 44), *ankar*, bentuk superlatif (Qs. Luqmân [31/57]: 19), maupun *nukr* (Qs. al-Kahf [18/69]: 74). Bentuk yang terakhir ini merupakan ekuivalen yang paling mendekati maknanya dengan *munkar,* sebagaimana *'urf* mendekati makna *ma'rûf*. Kata *munkar* terkadang digunakan pula dalam konteks hubungan seksual menyimpang yang secara bersama-sama diungkapkan pula dengan *fahsyâ'* (misalnya, Qs. 16/70: 90) dan secara jelas dihubungkan dengan homoseks kaum Lûth pada Qs. al-Ankabût (29/85): 29.

Berdasarkan pemerincian di atas, persyarat menuju terwujudnya suatu yang masyarakat yang ideal, *khayr ummah* dalam bahasa ayat, adalah keniscayaan adanya *al-amr bi al-ma'rûf* dan *an-nahy 'an al-munkar*, yaitu mengajak anggota-anggota masyarakat untuk mengerjakan yang baik dan mencegah perbuatan yang jelek dengan mengacu kepada konsep ajaran agama dan pertimbangan akal sehat berkenaan dengan realitas sosial yang dihadapi selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran agama. *Al-amr bi al-ma'rûf* dan *an-nahy 'an al-munkar* bersama dengan ajakan kepada *al-khayr* merupakan sarana kontrol sosial dalam masyarakat untuk mengembangkan sikap dan pola hidup kerja sama dalam membina masyarakat dan saling membela dari sikap dan perbuatan yang mengancam eksistensi masyarakat, nilai-nilai, ajaran-ajaran, dan aturan-aturan yang diakui bersama. Menurut Sayyid Quthb,

---

[143] Ar-Râghib, *Mufradât*, h. 823.

efektivitas pelaksanaan kontrol ini sebenarnya terletak pada lembaga yang berwenang secara struktural dan institusional, meski juga harus berakar dari kontrol arus bawah.

Kontrol sosial dimaksud dalam ayat yang dikutip di atas juga harus dibangun di atas fondasi keimanan, *tu'minûn billâh*. Oleh karena itu, dalam konteks keterkaitannya dengan yang terakhir, kita dapat memahami beberapa hal. *Pertama,* bahwa di samping keimanan kepada Allah harus menjadi dasar pelaksanaan kontrol sosial tersebut, pelaksanaan misi tersebut harus diutamakan pada pembinaan keimanan. *Kedua,* dengan memperhatikan hakikat dan nilainya, atas dasar penafsiran ekstensif (*tawsî' al-ma'nâ'*), keimanan kepada Allah tersebut tidak seharusnya dilihat sebagai tuntutan teologis semata. Keimanan kepada Allah dalam arti yang luas merupakan ikhtiar membangun dasar spiritual dan kehidupan rohani untuk mencapai ketenteraman batin anggota masyarakat. Hal ini harus dipandang sebagai arah pembangunan fundamental karena merupakan sumber segala gerak dan aktivitas dalam masyarakat. *Ketiga,* dengan memahami keterkaitan tiga hal tersebut dengan pendekatan *munâsabat al-âyât,* karena tiga hal tersebut diungkapkan dengan sejajar dan seimbang, maka di samping keharusan pada poin 1, pelaksanaan *al-amr bi al-ma'rûf wa an-nahy 'an al-munkar* harus berjalan dalam porsi yang seimbang, karena ketidakseimbangan di sini akan berimplikasi pada ketidakakuran dalam memahami keberagaman. Sebagai ilustrasi, di masyarakat ketika seseorang mencuri, tentu saja dengan alasan-alasan yang berbeda, anggota-anggota masyarakat lain "sangat peka" bahwa telah terjadi penyimpangan. Berbeda dengan kasus seperti ini, ketika ada anggotanya yang kekurangan pangan, dilanda kemelaratan, derajat kesehatan yang rendah, pengangguran, pengusuran pemukiman dengan cara-cara yang tidak manusiawi, anggota-anggota masyarakat lain yang mampu untuk mengayomi "tidak peka" tentang adanya ketidaksesuaian antara yang ada dan yang seharusnya, atau kepekaan

mereka berbeda pada dua kasus tersebut. Kasus hipotesis (yang diandaikan terjadi) pertama adalah bersifat keagamaan di mana nilai-nilai agama secara jelas dilanggar, sedangkan kasus kedua bersifat sosial, di mana ketidakakuran itu menyangkut standar sosial, meski secara tidak langsung agama juga mengaturnya. Mengapa masyarakat lebih peka ketika terjadi penyimpangan agama, dan tidak atau kurang peka ketika terjadi penyimpangan sosial? Di sini, kesalehan agama lebih menyentuh kesadaran masyarakat dibandingkan kesalehan sosial, suatu anggapan yang sangat keliru. padahal, dalam banyak sumber tekstual (al-Qur`ân maupun hadits), kesalehan agama selalu dikaitkan dengan kesalehan sosial. Ketidakseimbangan antara keduanya disebabkan karena *an-nahy 'an al-munkar* dengan anggapan agama sebagai "satpam" yang hanya mengawasi ketika terjadinya kesalahan-kesalahan, lebih dekat dalam kesadaran masyarakat dibandingkan *al-amr bi al-ma'rûf*. Dengan ungkapan lain, "jurang-jurang sosial" yang ada yang dianggap sebagai bukan dari persoalan agama semakin melebar karena pelaksanaan *al- amr bi al-ma'rûf wa an-nahy 'an al-munkar* yang tidak seimbang. Keterkaitan antara agama dan sosial juga bisa dipahami dari ayat itu sendiri yang menyebut pelaksanaan kontrol sosial tersebut bersama-sama dengan keimanan dengan Allah.

3. Pembagian kerja secara profesional (Qs. at-Tawbah [9/113]: 122)

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.
سورة التوبة: ١٢٢

(Tidak sepatutnya bagi orang-orang yang beriman untuk pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk

memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka dapat menjaga dirinya.)

Idealitas al-Qur`ân ini menyangkut tentang keharusan adanya sekelompok masyarakat yang mengemban tugas pencerdasan umat, di samping tugas mempertahankan keamanan. Ayat tersebut secara eksplisit menjelaskan bahwa orang-orang yang beriman tidak sepatutnya untuk pergi semuanya ke medan perang.[144] Sekelompok orang diantara mereka mempunyai tugas untuk memperdalam agama dan menyampaikannya kepada orang lain. Ini berarti bahwa orang-orang yang tidak ikut ke medan peranglah yang berkewajiban untuk memperdalam agama dan menyampaikannya kepada mereka yang pergi ke medan perang setelah mereka kembali. Sayyid Quthb dengan mengutip riwayat Ibn 'Abbâs, al-Hasan al-Bashrî, Ibn Jarîr, dan Ibn Katsîr, menolak pemahaman di atas dengan menyatakan bahwa orang yang memiliki tugas pengamanan lebih berhak untuk menyelenggarakan pendidikan.[145] Kita akan menilik pandangan Sayyid Quthb tersebut dari beberapa segi: (1) Pendapat Sayyid Quthb bertentangan dengan pernyataan eksplisit ayat (*manthûq*), (2) Riwayat Ibn Abî Hâtim yang bersumber dari 'Ikrimah menjelaskan bahwa latar belakang sejarah turunnya ayat tersebut berkaitan dengan adanya celaan orang-orang munafik terhadap beberapa orang yang beriman yang tidak ikut berperang, karena menyelenggarakan pendidikan agama di luar kota. Ayat tersebut turun untuk membenarkan sikap mereka,[146] (3) penafsiran yang dikemukakan oleh beberapa sahabat Nabi, sebagaimana dikutip oleh Ibn Katsîr secara lengkap, seperti al-Hasan al-Bashrî, Ibn 'Abbâs,

---

[144] Peperangan, tentu saja, tidak selalu dihadapi oleh suatu bangsa setiap saat. Oleh karena itu, menurut penulis, peperangan dalam ayat tersebut hanya dikemukakan sebagai contoh, di kala sekelompok masyarakat disibukkan dengan suatu tugas, maka tugas lain, terutama pendidikan, harus diselenggarakan oleh kelompok lain.

[145] Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân,* juz I, h. 432-433.

[146] Jalâl ad-Dîn as-Suyûthî, *Lubâb an-Nuqûl*, terjemah Qamaruddin Shaleh

‘Ikrimah, Mujâhid, Qatâdah, dan adh-Dhahhâk yang menjadi sandaran penafsiran Sayyid Quthb sebenarnya menjelaskan bahwa tugas penyelenggaraan pendidikan tersebut ditujukan kepada para sahabat yang tidak ikut perang. Oleh karena itu, ayat tersebut, simpul Muhammad ‘Izzah Darwazah, di samping menyatakan perlunya kerja sama dalam pelaksanaan kewajiban antarindividu dan kelompok dalam masyarakat. Secara ekstensif, profesionalisme dalam ayat tersebut berkaitan dengan keamanan, atau dalam pengertian lebih luas, penataan tugas pengamanan negara dan profesionalisme dalam pendidikan. Yang terakhir ini dapat dipahami dari pernyataan klausa verbal *liyatafaqqahû fî ad-dîn wa liyundzirû qawmahum idâ raja’û ilayhim la’allahum yahdzarûn*.

Profesionalisme kerja juga dianjurkan dalam Qs. az-Zukhruf (43/63):32 yang menyatakan bahwa Allah menciptakan manusia dengan strata ekonomi, sosial, potensi jasmani dan rohani, serta kemampuan intelektual yang berbeda:

أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ . سورة الزخرف: ٣٢

(Apakah mereka yang membagi-bagi rahmat Tuhanmu? Kami telah membagikan di antara mereka penghidupan mereka dalam kehidupan dunia dan Kami telah meninggikan sebagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat agar sebagian mereka dapat mempergunakan sebagian yang lain (saling mempergunakan). Dan rahmat Tuhanmu lebih baik daripada apa yang mereka kumpulkan.)

Secara kontekstual, ayat tersebut masih berada dalam rangkaian ayat yang berbicara tentang adanya bantahan orang-orang kafir

---

et.al., (Bandung: Diponegoro, 1990), h. 268. Bandingkan dengan riwayat dalam al-Wâhid, *Asbâb an-Nuzûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 1991), h. 152.

terhadap al-Qur`ân dan kenabian Muhammad saw. Menurut persepsi mereka, al-Qur`ân seharusnya diturunkan kepada seseorang yang memiliki strata ekonomi yang tinggi dan status sosial yang berpengaruh di masyarakat dari dua negeri. Orang yang dimaksud adalah al-Walîd ibn al-Mughîrah dari Mekkah dan Mas'ûd ibn 'Amr ats-Tsaqafi dari Tha'if.[147] Bantahan tersebut mengandung pengertian bahwa seakan-akan mereka yang menentukan turunnya al-Qur`ân.

Alam konteks tersebut, ayat di atas menjelaskan dua hal. Pertama, orang-orang kafir sama sekali tidak mampu menentukan turunnya al-Qur`ân,[148] sesuai dengan sudut retorika bahwa *istifhâm* (pertanyaan) di awal ayat tersebut berfungsi sebagai *inkârî* (negasi, penafian).[149] Kedua, Allah telah menciptakan manusia dengan strata ekonomi, sosial, potensi jasmani dan rohani, serta kemampuan intelektual yang berbeda.[150] Ungkapan *liyattidza ba'dhuhum ba'dha sukhriyyan* menjelaskan bahwa perbedaan status dan kemampuan manusia tersebut mengandung tujuan agar terjalin hubungan yang harmonis anggota-anggota masyarakat dalam bentuk kerja sama dan memanfaatkan potensi dan kemampuan masing-masing secara positif. Ini berarti bahwa ayat tersebut juga mengisyaratkan adanya pembagian kerja secara profesional dalam masyarakat, karena perbedaan potensi dan kemampuan yang dimiliki oleh setiap anggota masyarakat.

Kata *sukhriyyan* (dari *sîn, khâ,* dan *râ*) secara leksikal bermakna "memaksa, menghina, atau kerja paksa tanpa upah".[151] Dari akar kata yang sama, diambil kata *sikhriyyan* yang digunakan sebanyak

---

[147] Qamaruddin Shaleh *et.al., Asbabun Nuzul*, h. 444. Bandingkan dengan riwayat lain dalam Ibn Katsîr. *Tafsîr Ibn Katsîr*, juz IV, h. 128.

[148] Lihat Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran*, h. 1330.

[149] Lihat 'Ali al-Jârim dan Mushthafâ Amîn, *al-Balâghat al-Wâdhihah* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1957), h. 197 dst.

[150] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, juz IV, h. 128; al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, jilid V, h. 322.

[151] Ar-Râghib, *Mufradât*, h. 232.

dua kali (Qs. al-Mu'minûn [23/74]: 110 dan Shâd [38/38]: 63). Jika kandungan ayat Qs. az-Zukhruf (43/63): 32 tersebut dicermati secara seksama, ternyata kata *sukhriyyan* tidak bermakna "mendudukkan", atau berkonotasi makna yang mengandung ejekan atau pemaksaan. Pernyataan ayat "agar mereka dapat saling mempergunakan" menunjukkan adanya hubungan timbal-balik, yaitu hubungan satu sama lain dalam pemenuhan kebutuhan hidup yang didasari oleh kedudukan yang sama. Yang membedakan hanya partisipasi dan kemampuan masing-masing sehingga wajar dan logis jika orang yang memiliki potensi dan kemampuan yang melebihi orang lain mendapat perolehan yang lebih besar.[152] Namun, hubungan tersebut tidak bisa dikatakan sebagai hubungan saling menundukkan dan memaksa. Sedangkan, kata *sikhriyyan* memang mengandung adanya ejekan karena penggunaannya berkaitan dengan dialog Tuhan dengan penghuni neraka yang ketika hidup di dunia mengejek orang-orang yang beriman.

Dengan analisis model konteks penggunaan kata tersebut, pembagian kerja dalam masyarakat secara profesional karena perbedaan kemampuan dan potensi adalah tuntutan dari keadaan hidup manusia secara riil. Jika pada Qs. at-Tawbah (9/113): 122 terkandung tuntutan pembagian kerja dalam masyarakat yang berkaitan dengan profesionalisme keilmuan dalam politik dan keamanan, serta pendidikan, pad Qs. az-Zukhruf (43/63): 32 tuntutan tersebut berkaitan dengan ekonomi, sebagaimana diungkapkan dengan *ma'îsyatahum* (penghidupan mereka) yang merujuk kepada kebutuhan manusia secara material.[153] Sedangkan, pembagian kerja yang mengarah kepada profesionalisme keilmuan secara umum dikemukakan dalam Qs. al-Isrâ (17/50): 84 dalam bentuk ungkapan *qul kullun ya'mal 'alâ syâkilatih.* Kata *syâkilatih* mencakup keadaan

---

[152] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur`ân*, h. 160.

[153] Ar-Râghib, *Mufradât*, h. 367.

manusia secara umum,[154] baik yang berupa tabiat, batas kemampuan, motivasi, keyakinan, maupun sudut pandang,[155] sehingga mencakup pula potensi dan keahlian yang dimiliki.

Bertolak dari uraian yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan bahwa untuk membentuk suatu tatanan masyarakat yang ideal berdasarkan konsep al-Qur`ân harus dilakukan upaya-upaya berikut:

a. Upaya pembenahan ke dalam (intern) yang tertuju kepada mentalitas, keyakinan, maupun moral masyarakat secara individual. Dalam hal ini, upaya tersebut berupa keharusan mengikuti ajakan *al-khayr* (kebaikan) dengan ruang-lingkup yang telah dijelaskan dan perlunya memperkokoh keimanan.
b. Upaya pembenahan ke luar (ekstern) yang tertuju kepada anggota-anggota masyarakat secara komunal, seperti keharusan melaksanakan *al-amr bi al-ma'rûf wa an-nahy 'an al-munkar* sebagai media kontrol sosial.

Kategorisasi di atas tidak bersifat baku (*fixed*) karena adanya hubungan keterkaitan dan ketergantungan antarindividu dan masyarakat dalam keadaan tertentu sulitnya memisahkan antara tuntutan terhadap peran anggota masyarakat secara individual dan peran masyarakat secara komunal pada kenyataannya. Upaya-upaya yang ditawarkan untuk membentuk suatu masyarakat yang ideal melalui ayat-ayat yang telah dikemukakan tersebut bersifat supel dalam pengertian bahwa pesan suatu ayat berimplikasi kepada banyak hal,[156] seperti keharusan mengikuti *al-khayr* berimplikasi

---

[154] IIhat terjemah al-Qur`ân versi Depag RI, h. 437, catatan kaki nomor 867.

[155] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, juz III, h. 60; al-Qurthubî, *al-Jâmi'*, jilid V, juz X, h. 322.

[156] Setiap ayat al-Qur`ân tidak seharusnya dipahami secara monolitik dan searah, karena setiap ayat di samping mengandung makna legalistik-formal, juga memuat pengertian-pengertian lain (*wujûh-multiface*) jika direnungi, sehingga setiap ayat selalu terbuka bagi perkembangan pemahaman terhadap makna-maknanya. Ide ini tidaklah asing di kalangan para penafsir, karena ada hadits yang menyatakan bahwa ayat memiliki dimensi makna luar (*zhâhir*) dan makna

pada kewajiban untuk mengikuti semua pengertian yang tercakup di dalamnya.

E. Cita-Cita Masyarakat Ideal

Pada sub-bab ini dikemukakan uraian tentang tafsir ayat-ayat al-Qur`ân yang berkaitan dengan cita-cita masyarakat utama. Yang dimaksud dengan "cita-cita" di sini adalah tujuan dan peran dari masyarakat yang telah terbentuk berdasarkan karakteristik-karakteristik dan upaya-upaya yang harus dilakukan berdasarkan rumusan al-Qur`ân yang telah dikemukakan.

1. Menjadi "Saksi" atas Manusia

Cita-cita masyarakat yang diidealisasikan al-Qur`ân dapat dipahami dari ungkapan *litakûnû syuhadâ wa yakûn ar-rasûl 'alaykum syahîdan* (agar kamu menjadi saksi atas manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas kamu) pada Qs. al-Baqarah (2/87): 143 yang telah dikutip. Cita-cita tersebut bisa dipahami berdasarkan penggunaan partikel *lâm* yang menunjukkan "tujuan atau kegunaan" (*ta'lîl*).[157] Para penafsir al-Qur`ân berbeda pendapat tentang maksud *penyaksian* dalam ayat tersebut.

a. Mayoritas penafsir al-Qur`ân, semisal Ibn Katsîr,[158] Ibn 'Athiyyah,[159] asy-Syawkânî,[160] Abû al-Faraj al-Jawzî,[161] Amîr 'Abd al-'Azîz,[162] dan al-Baydhâwî[163] mengemukakan penafsiran yang bersifat eskatologis bahwa penyaksian tersebut terjadi

---

dalam (*bâthin*), atau dengan ungkapan lain, *hadd* dan *mathla'*. Ide ini semakin memperoleh tempat di kalangan *tafsîr isyârî* para shufi.

[157] Mushthafâ Ghalâyainî, *Jâmi'*, juz III, h. 183 dan 269.

[158] *Ibid*, juz I, h. 191-192.

[159] Ibn 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz*, juz I, h. 219.

[160] asy-Syaukânî, *Fath al-Qadîr*, juz I, h. 150.

[161] Abû al-Faraj al-Jawzî, *Zâd al-Masîr*, juz I, h. 134.

[162] Amîr 'Abd al-'Azîz, *Tafsîr Sûrat al-Baqarah*, h. 229.

[163] Al-Baydhâwî, *Anwâr at-Tanzîl*, juz I, h. 195.

di akhirat. Berdasarkan penafsiran ini, umat-umat terdahulu menyangkal bahwa para rasul telah menyampaikan risalahnya kepada umatnya. Oleh karena itu, penyaksian umat Rasulullah saw. dikemukakan untuk memberikan keterangan bahwa para rasul tersebut telah menyampaikan risalahnya. Penyaksian tersebut didasarkan keterangan al-Qur`ân yang menjelaskan keberadaan para rasul dan risalahnya yang disampaikannya di masa lampau. Di samping itu, Rasulullah juga menjadi saksi bahwa umatnya telah beriman dan melaksanakan apa yang telah disampaikan kepada mereka.

b. Penafsiran yang berbeda dengan penafsiran di atas dikemukakan oleh Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, Sayyid Quthb, Muhammad 'Abduh, Mushthafâ al-Marâghî, Muhammad 'Izzah Darwazah, dan Abdullah Yusuf Ali bahwa penyaksian tersebut di dunia, bukan dalam pengertian eskatologis. Menurut mereka, masyarakat yang diidealisasikan al-Qur`ân harus berperan sebagai "saksi" kebenaran dengan dilandasi oleh sikap moderasi dan keadilan, serta "saksi", melakukan koreksi terhadap ekstremitas pandangan materialisme dan spiritualisme, karena keluar dari batas keseimbangan (*at-tawâzun, balanced*).[164] Dalam konteks itu, sikap moderat dan keadilan yang ditawarkan menjadikan masyarakat muslim sebagai "saksi" (*syuhadâ'*) dan sebagai teladan bagi umat lain dalam mencapai kesempurnaan kemanusiaan, dan pada saat yang sama mereka menjadikan rasul sebagai teladan dan "saksi" pembenaran apa yang dilakukan beliau.[165] Ungkapan *an-nâs* (manusia) pada ayat tersebut dan ungkapan *ukhrijat li an-nâs* (dilahirkan untuk manusia) pada Qs. Âli 'Imrân (3/89): 110 yang juga berbicara tentang masyarakat yang ideal menunjukkan bahwa peran yang dimainkannya mengemban misi kemanusiaan secara universal. Sikap moderat

---

[164] Lihat dalam *Tafsîr al-Manâr*, juz II, h. 4-5, *Tafsîr al-arâghî*, juz II, h. 6-7, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, jilid I, h. 130-131.

[165] Lihat *ibid;* M. Quraish Shihab, *Wawasan*, h. 329.

yang menjadikannya sebagai "masyarakat yang terbuka" mampu berinteraksi dan berdialog dalam kemajemukan, serta mampu menawarkan nilai-nilai yang permanen bagi kemanusiaan.

Ketika menafsirkan Qs. Ali 'Imrân (3/89): 110, Abdullah Yusuf Ali mengomentari sebagai berikut:

> The logical conclusion to the evolution of religious history is a non-sectarian, non racial, non-doctrinal, universal religion, which Islam claims to be. For Islam is just submission to the will of God. This implies (1) faith, (2) doing right, being an example to others to do right, and having the power to see that the right prevails, (3) eschewing wrong, being an example to others to eschew wrong, and having the power to see that wrong and injustice are defeated. Islam therefore lives, not for itself, but for mankind.[166]
>
> (Kesimpulan logis terhadap evolusi sejarah keagamaan adalah sebagai agama yang non-rasial, non-doktrinal, dan universal sebagaimana yang diklaim agama Islam. Hal itu karena agama Islam adalah semata-mata sikap pasrah kepada kehendak Tuhan. Ini berimplikasi kepada (1) keimanan, (2) melakukan yang benar, menjadi contoh bagi yang lain dalam melaksanakan kebenaran tersebut, dan memiliki kemampuan untuk menunjukkan bahwa kebenaran itu tegak, (3) menjauhi yang salah, menjadi contoh bagi yang lain untuk menjauhi kesalahan, dan memiliki kekuatan bahwa kesalahan dan ketidakadilan dapat dikalahkan. Oleh karena itu, Islam hadir bukan untuk dirinya sendiri, melainkan untuk manusia.)

Sebagaimana dalam debat tafsir tentang *khayr ummah* sebagaimana dikemukakan, cita-cita sebagaimana dinyatakan dalam Qs. Âli 'Imrân (3/89): 110 tersebut adalah " potensi yang kuat", bukan sesuatu yang tidak diperjuangkan.

Komentar yang sama dikemukakan oleh Muhammad 'Izzah Darwazah bahwa penyaksian yang dimaksud dalam ayat tersebut

---

[166] Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, h. 151.

berkaitan dengan peran umat Islam di tengah umat-umat lain secara global. Dia mengatakan (terjemahnya):

> Pada penafsir dengan berdasarkan sebagian riwayat mengatakan bahwa ayat ini (Qs. al-Baqarah [2/87]: 143, penulis – Wrd) berkenaan dengan peristiwa pada hari kiamat, di mana Nabi Muhammad saw. memberikan penyaksian kepada umat Islam bahwa beliau telah menyampaikan risalahnya kepada mereka, dan umat Islam memberikan kesaksian bahwa mereka telah menerima penyampaian risalah tersebut dan telah menyampaikannya kepada orang lain. Ayat tersebut memang mempunyai kemungkinan pengertian seperti itu. Namun, pemahaman yang jelas yang bisa kita proleh dari semangat ayat tersebut menjelaskan betapa besarnya perintah Allah terhadap ajakan Islam dan dampak-dampak positif yang ditimbulkannya bagi pengikutnya sehingga menjadikan mereka berada pada posisi sentral di antara umat-umat lain.[167]

Perbedaan penafsiran tersebut terjadi karena masing-masing penafsir menerapkan pendekatan yang berbeda. Penafsiran pertama menerapkan pendekatan tekstual dengan merujuk kepada penjelasan ayat lain (Qs. an-Nahl [16/70]: 89 dan al-Hajj [22/103]: 78) dan beberapa hadits Rasul yang yang menjelaskan hal itu. Penafsiran ini menjadi uraian umumnya tafsir klasik tentang ayat tersebut. Penafsiran kedua yang sebagian besar merujuk kepada kitab-kitab tafsir belakangan menerapkan pendekatan "fungsional" dan pendekatan *munâsabat al-âyât*. Pendekatan "fungsional" dalam memahami ayat tersebut dalam pengertian lebih menekankan pada fungsi al-Qur`ân sebagai petunjuk bagi manusia dan menekankan fungsi atau peran umat yang bersikap moderat dalam mengemban dakwah Islam untuk menegakkan kebenaran. Pendekatan *munâsabat al-âyât* melalui pemahaman terhadap semangat pernyataan ayat sebelumnya secara kontekstual melihat bahwa pernyataan sebelum ungkapan *ukhrijat li an-nâs* tersebut menjelaskan keberadaan

---

[167] Muhammad 'Izah Darwazah, *at-Tafsîr al-Hadîts*, juz VII, h. 252.

umat Islam untuk menjadi umat yang moderat. Sikap ini tidak teraplikasi dalam peran nyata, kecuali jika "penyaksian" tersebut diinterpretasikan sebagai "penyaksian di dunia"[168] terhadap kebenaran dan keadilan.

Penafsiran tersebut, sebagaimana ditegaskan oleh Fakhr ad-Dîn ar-Râzî[169] dan Muhammad 'Izzah Darwazah,[170] tidak menegasikan penafsiran pertama. hal ini disebabkan karena cakupan makna *syuhadâ'* yang luas sehingga melingkupi kedua penafsiran di atas. Kata *syuhadâ'* ("saksi") adalah bentuk jamak dari kata *syahîd* yang berakar dari *syahida-yasyhadu* (dari *syîn, hâ'* dan *dâl*). Struktur kata ini bermakna dasar "hadir, mengetahui, dan memberitahukan"[171] dan secara leksikal diartikan dengan "memberikan kabar yang pasti, memberikan penyaksian, bersumpah, mengakui sesuatu sesuai dengan apa yang diketahui, hadir, dan melihat".[172] Makna etimologis dan leksikal tersebut mempunyai hubungan keterkaitan, sehingga saksi disebut dengan *syahîd*, karena ia hadir dalam peradilan untuk memberitahukan hal-hal yang diperlukan sesuai dengan apa yang diketahuinya. Bertolak dari pengertian tersebut, kata *syahîd* digunakan untuk menyebut semua orang yang mempunyai pengetahuan tentang sesuatu dan mengungkapkannya kepada orang lain.[173] Dengan demikian, kata ini memiliki cakupan makna dan medan semantik yang luas, tanpa terikat dengan waktu, di akhirat atau di dunia. Dua arus penafsiran di atas tentang pengertian "kesaksian" menunjukkan bahwa dalam persoalan ayat-ayat teologis, penafsir pertama yang bertolak dari riwayat-riwayat memaknainya secara eskatologis. Penafsiran ini, tentu saja, tidak keliru karena memiliki

---

[168] Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *at-Tafsîr al-Kabîr*, jilid III, h. 102.

[169] *Ibid.*

[170] Muhammad 'Izah Darwazah, *at-Tafsîr al-Hadîts*, juz III, h. 221.

[171] Ibn Fâris, *Mu'jam*, juz III, h. 221.

[172] Ibrâhîm Unais *et.al.*, *Mu'jam al-Wasâth,* jilid I, h. 498; al-Fayyûmî, *al-Mishbâh*, h. 324-325; Louis Ma'luf, *al-Munjid*, h. 406.

[173] Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *at-Tafsîr al-Kabîr*, jilid III, h. 102.

sandaran yang kokoh dalam proses kerja metodologis *tafsîr bi ar-riwâyah*. Namun, dengan hanya membatasi cakupan maknanya hanya pada domain eskatologis, pesan ayat menjadi terbatas. Oleh karena itu, penafsiran kedua lebih aplikatif dan menyentuh kesadaran umat Islam sekarang dan di sini, dengan tidak menafikan penafsiran pertama.

2. Mencapai Kebenaran, Keadilan, dan Kebahagiaan

Cita-cita masyarakat umat adalah mencapai kebenaran, keadilan, dan kebahagiaan (*sa'âdah, happiness*). Dua cita-cita pertama diwujudkan dalam tindakan *al-amr bi al-ma'rûf* dan *an-nahy 'an al-munkar*, serta ajakan kepada *al-khayr*. Kebahagiaan dalam Qs. Âli 'Imrân 93/89): 104 diungkapkan dengan *wa ulâ'ika hum al-muflihûn*. Abdullah Yusuf Ali menjelaskan makna ungkapan tersebut sebagai berikut:

> *Muflih*, *aflaha*, *falâh*: the root idea is attainment of desires; happiness, in this world and the next; success; prosperity; freedom from anxiety, care, or a disturbed state of mind; -- the opposite of '*azâb* in the next verse, which includes: failure; misery; punishment or penalty; agony or angushi. The ideal Muslim community is happy, untroubled by conflicts or doubts, sure of self, strong, united, and properous; because it invetes to all that is good; enjoins the right; and forbids the wrong – a master-stroke of description in three clauses[174].

> (*Muflih*, *aflaha*, *falâh*: ide dasarnya adalah pencapaian keinginan, kebahagiaan, di dunia ini dan di akhirat, kesusksesan, kemakmuran, bebas dari perasaan cemas, aman, atau bebas dari suatu keadaan pikiran yang kacau, lawan dari kata '*adzâb* dalam ayat berikutnya yang mencakup: kegagalan, menderita, balasan atau hukuman, penderitaan. Masyarakat Islam yang ideal adalah bahagia, tidak mengalami konflik atau keraguan, percaya diri, kuat, bersatu, makmur, karena masyarakat tersebut

[174] Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran*, h. 150.

mengajak kepada semua yang baik, mengikuti kebaikan, dan melarang yang salah, yang merupakan inti kandungan yang digambarkan dalam tiga klausa tersebut [maksudnya, *yad'ûna ilâ al-khayr wa ya'murûna bi al-ma'rûf wa yanhawna 'an al-munkar*, penulis—Wrd])

Kebenaran, keadilan (yang ditarik dari penafsiran riwayah tehadap kata *ummah wasath* dengan *al-'udûl wa al-khiyâr*), dan kebahagiaan (yang dipahami langsung dari ayat di atas dengan ungkapan *al-mufluhûn*) adalah tiga nilai penting yang menjadi sasaran pencarian hidup manusia. Ketiga nilai tersebut harus berjalin berkelindan sebagai nilai yang mengarahkan hidup manusia.

Jika diperhatikan secara seksama, tujuan sebagai "saksi" kebenaran dan keadilan untuk mengemban misi kemanusiaan universal, sebagaimana dikemukakan, lebih menekankan pencapaian tujuan kebahagiaan spiritual, maka konsep kebahagiaan dalam kata *al-falâh* sebagai cita-cita masyarakat yang ideal mencakup kebahagiaan material dan spiritual.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Hasil penelusuran terhadap beberapa ayat al-Qur`ân dengan berpatokan pada terminologi yang relevan dengan permasalahan dan pembahasan telah menunjukkan bahwa al-Qur`ân mengandung konsep sosiologis tentang masyarakat. Ajaran-ajaran yang terkandung memuat juga konsep masyarakat yang diidealisasikan dari segi karakteristik sebagai dasar konseptual, upaya pembentukannya sebagai agenda ke praksis, dan cita-cita yang ingin dicapai.

1. Karakteristik (Dasar Konseptual)

a. Sikap kepatuhan dan tunduk secara totalitas kepada Allah swt. Sikap ini berimplikasi pada kewajiban setiap orang untuk melaksanakan segala perintah dan menjauhi larangan-Nya. Di samping itu, sikap kepatuhan sebagai upaya pembinaan mental anggota masyarakat harus diiringi dengan pemahaman terhadap ayat-ayat Allah swt., *al-kitâb*, *al-hikmah,* dan pemurnian jiwa yang, antara lain, melalui zakat sebagai ibadah yang bermuatan sosial. Tugas ini sesungguhnya berkaitan dengan kepemimpinan (*leadership*) masyarakat tang berkewajiban untuk melaksanakan sosialisasi ajaran agama Islam bagi semua anggota masyarakat.

b. Moderasi, yaitu keharusan menempatkan diri pada posisi di antara dua kutub ekstrem, baik dalam keyakinan dan pemikiran, penggunaan rasa dan rasio, keinginan bebas dan tuntutan hukum yang mengikatnya, interaksi sosial

antara hak individu dan hak masyarakat yang menuntut keseimbangan. Sikap ini bertujuan untuk mencapai terjalinnya hubungan antaranggota masyarakat secara harmonis.

c. Secara kontinu bergerak ke arah perubahan sosial (*social change*) yang positif dan progresif, dinamis, tidak statis atau jumud. Hal ini berarti bahwa masyarakat yang ideal adalah masyarakat yang selalu terbuka bagi perkembangan dan perubahan yang positif, karena kondisi dan tuntutan yang melingkupi suatu masyarakat memang selalu berubah. Perubahan tersebut akan terjadi jika sikap mental manusia sebagai *inner dynamics* (daya atau dinamika dari dalam) yang berkaitan dengan nilai (*value*) dan motivasi juga berubah ke arah positif dan progresif. Gambaran Masyarakat Madani yang telah berhasil dibentuk oleh Rasulullah saw. dan para sahabat adalah contoh bagi perubahan-perubahan sosial positif dan fundamental dimaksud, terutama berkaitan dengan hubungan sosial antaranggotanya. Dalam hal hubungan sosial secara horisontal, anggota masyarakat harus memiliki solidaritas sosial dengan sesama. Dalam hal hubungan vertikal dengan Tuhan, dituntut komitmen spiritual untuk mengabdi kepada-Nya, sifat tawâdhu` yang harus berimplikasi dalam hubungan horisontal.

2. Pembentukan (Agenda ke Praksis)

Pembentukan masyarakat yang ideal meniscayakan hal-hal sebagai berikut:

a. Adanya kelompok sosial dalam masyarakat, seperti kalangan elit intelektual dan cendekiawan, yang mengemban misi untuk mengajak anggota-anggota masyarakat lainnya untuk mengikuti kebaikan, baik kebaikan tersebut berdasarkan perspektif ajaran agama maupun pertimbangan sosial yang tidak bertentangan dengan ajaran agama, terutama nilai-

nilai kebaikan untuk menjaga keutuhan masyarakat.

b. Melaksanakan fungsi kontrol sosial masyarakat dalam bentuk *al-amr bi al-ma'rûf* dan *an-nahy 'an al-munkar* (mengajak untuk melaksanakan yang baik dan mencegah perbuatan yang tidak baik). Hal ini bertujuan untuk menjaga eksistensi masyarakat, nilai-nilai, ajaran-ajaran, dan norma-norma yang diakui bersama. Tugas ini harus bertolak dari semangat keimanan yang kokoh, dan sebalik timbal-baliknya, pelaksanaan tugas tersebut harus lebih terfokus pada pembinaan keimanan. Ini berarti bahwa masyarakat harus dibentuk dengan dasar spiritualitas yang kokoh.

c. Perlunya pembagian kerja dalam masyarakat untuk memenuhi kebutuhan material maupun spiritual dalam bentuk profesionalisme bidang keilmuan, baik ekonomi, politik, dan keamanan, maupun pendidikan. Hal ini bertujuan agar kesejahteraan yang diupayakan benar-benar memenuhi tuntutan yang berkembang.

3. Cita-Cita

a. Menjadi "saksi" atas manusia dengan dua pengertian. Pertama, cita-cita untuk mencapai tujuan spiritual-religius, yaitu kehormatan di akhirat di antara umat-umat yang lain sebagai pemberian "penyaksian" tentang penyampaian risalah kenabian. Kedua, cita-cita untuk mengemban misi kemanusiaan universal, yaitu menjadi "saksi" bagi kebenaran dan keadilan, serta menjadi teladan dalam mencapai kesempurnaan kemanusiaan dan keseimbangan material dan spiritual.

b. Mencapai kebenaran, keadilan, dan kebahagiaan. Tiga hal ini merupakan nilai-nilai utama yang ingin dituju. Dalam kehidupan manusia, tiga nilai tersebut harus berjalin berkelindan.

B. Saran-Saran

1. Al-Qur`ân mengalami proses dialogis dengan kondisi masyarakat ketika diturunkan dan hingga sekarang melalui nilai-nilai atau pesan-pesan universal yang dikandungnya tetap bersifat inspiratif bagi upaya mewujudkan sebuah tatanan masyarakat yang ideal dewasa ini. Oleh karena itu, petunjuk al-Qur`ân hendaknya dikaji secara komprehensif di bawah tema untuk "membumikan" pesan-pesan tersebut dalam kondisi sekarang.
2. Kajian tafsir tematik (*mawdhû'î*) yang bertumpu pada metode analisis semantik telah mampu menghidangkan pembahasan yang luas dan menarik. Dengan keunggulannya tersebut, maka metode semantik hendaknya tidak dianggap sebagai kecenderungan (*naz'ah*) penafsiran yang melelahkan dan membosankan, tapi dianggap sebagai orientasi tafsir yang perlu dikembangkan dewasa ini.
3. Kajian yang penulis lakukan sesungguhnya termasuk dalam kategori kajian interdisipliner dengan menggunakan sudut pandang sosiologis untuk melihat pelbagai fenomena menarik dalam al-Qur`ân. Dalam rangka "menurunkan" pesan-pesan al-Qur`ân ke dataran realitas umat dan upaya memunculkan pemahaman baru dan segar, kajian interdisipliner terhadap al-Qur`ân tersebut perlu dikembangkan lebih lanjut, karena persoalan-persoalan yang dibicarakan al-Qur`ân akan dapat dibahas secara utuh dan menyentuh bidang-bidang kehidupan diertai dengan kesadaran, tanggung jawab, dan kehati-hatian agar tidak terjadi "intervensi" suatu bidang keilmuan terhadap nilai-nilai absolut al-Qur`ân. Dengan demikian, hendaknya al-Qur`ân tidak dipahami hanya dengan pendekatan legalistik-formal *an sich*.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd al-’Azîz, Amîr. *Tafsîr Sûrat al-Baqarah*. Beirut: Dâr al-Furqân, 1985.

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abdullah, Taufik dan M. Rusli Karim (ed.). *Metodologi Penelitian Agama*. Yogyakarata: Tiara Wacana, 1989.

‘Abd al-Bâqî, Muhammad Fu`âd. *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur`ân al-Karîm.* Beirut: Dâr l-Fikr, 1986.

‘Abd al-Hâdî, as-Sayyid. *Hâdzihi Ummatukum.* Kairo: Dâr al-Fikr al-’Arabî, 1992.

Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur’an, Text, Translation, and Commentary*. Beirut: Dâr al-’Arabiyyah, 1968.

Al-Alûsî, Syihâb ad-Dîn Sayyid Mahmûd, *Rûh al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur`ân al-’Azhîm wa as-Sab’ al-Matsânî.* Beirut: Dâr al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1994.

Al-Andalusî, Abû Hayyân. *Al-Bahr al-Muhîth*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Ashfihânî, ar-Râghib. *Mufradât Alfâzh al-Qur`ân*. Beirut: Dâr asy-Syâmiyyah dan Damaskus: Dâr al-Qalam, 1992.

Al-Baydhâwî. *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta`wîl*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Bakker, Dirk. *Man in the Qur’an*. Amsterdam: Drukerrij Holland NV., 1965.

Banneth, D. Z. H. “Apakah yang Dimaksud Muhammad SAW dengan Menamakan Agamanya ‘Islam’ (Pengertian Asli *Aslama* dan Kata-kata Turunannya)”, H. L. Beek dan N. J. G. Kapten (ed.). *Pandangan Barat terhadap Islam Lama.* Jakarta: INIS, 1989.

Bucaille, Maurice. *The Bible, the Qur'an, and Science*. Washington: American Trust Publication, 1979.

Al-Bukhârî, Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn Bardizbah. *Shahîh al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.

Cragg, Kenneth. *The Mind of the Qur'an*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1973.

Darwazah, Muhammad 'Izzah. *At-Tafsîr al-Hadîts*. Mesir: Dâr Ihyâ` al-Kutub al-'Arabiyyah, 1963.

Ad-Dumairî, Kamâl ad-Dîn. *Hayât al-Hayawân al-Kubrâ*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Farmâwî, 'Abd al-Hayy. *Al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'î*, terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: Rajawali Pers, 1994.

Al-Faruqi, Isma'il R. dan Lois Lamya'. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company, 1986.

Al-Fayyûmî, Ahmad ibn Muhammad ibn 'Alî al-Muqrî`. *Al-Mishbâh al-Munîr fî Gharîb asy-Syarh al-Kabîr li ar-Râfi'î.* Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, tt.th.

Forcese, Dennis P. dan Stephen Richer. *Social Research Methods*. New Jersey: Prentice Hall Inc., 1973.

Ghalâyainî, Mushthafâ. *Jâmi' ad-Durûs al-'Arabaiyyah*. Beirut: al-Maktabat al-'Ashriyyah, 1987.

Hamka. *Tafsir al-Azhar.* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.

Hendropuspito, D. *Sosiologi Sistematik.* Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1989.

Hijâzî, Muhammad Mahmûd. *At-Tafsîr al-Wâdhih*. Beirut: Dâr al-Jîl, 1993.

Hunt, Elgint F. dan David C. Colander. *Social Science, an Introduction to the Study of Society*. New York: Macmillan Publishing Company, 1984.

Ibn 'Athiyyah. *al-Muharrar al-Wajîz*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

Ibn Fâris ibn Zakariyya`, Abû al-Husayn Ahmad. *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*. Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Syirkah, 1972.

Ibn Katsîr. *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm (Tafsîr ibn Katsîr)*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.

Ibn Kahldûn. *Muqaddimah ibn Khaldûn.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.

Ibn Manzhûr. *Lisân al-'Arab*. Mesir: Nûr ats-Tsaqâfat al-Islâmiyyah, t.th.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concept in the Qur'an*. Montreal: McGill University, 1966.

Al-Jârim, 'Alî dan Mushthafâ Amîn. Al-Balâghat al-Wâdhihah. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1957.

Al-Jâwî, Muhammad Nawawî. *Marâh Labîd*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Jawzî, Abû al-Faraj Jamâl ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân ibn 'Alî ibn Muhammad. *Zâd al-Masîr fî 'Ilm at-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.

Karim, Abdullah. "Tanggung Jawab Kolektif Manusia Menurut al-Qur`ân", tesis, Pascasarjana IAIN Alauddin, Ujung Pandang, 1996, tidak diterbitkan.

Al-Khâzin. *Lubâb at-Ta`wîl fî Ma'ânî at-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

Al-Kholy, Abdo A. "The Concept of Community in Islam". Khursyid Ahmad dan Zafar Ishaq Anshari (ed.). *Islamic Perspectives, Studies on Honour of Sayyid Mawlana Abul A'la al-Mawdudi*. Arab Saudi: The Islamic Foundation, 1979.

Al-Khudharî, Muhammad. *Hâsyiyat al-Khudharî*. Semarang: Toha Putera, t.th.

Krippendorff, Klaus. *Content Analysis, Introduction to Its Theory and Methodology.* Terj. Farid Wadjidi. Jakarta: Rajawali Pers, 1991.

Kuntowijoyo. *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi.* Bandung: Mizan, 1994.

Lenski, Gerhard dan Jean Lenski. *Human Societies, an Introduction to Macrosociology.* Tokyo: McGraw-Hill Inc., 1978.

Madjid, Nurcholish. *Masyarakat Religius*. Jakarta: Paramadina, 1997.

_____. *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina, 1997.

_____. *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.

Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*. Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986.

Al-Marâghî, Ahmad Mushthafâ. *Tafsîr al-Marâghî*. Beirut: Dâr Ihyâ` at-Turâts al-'Arabî, 1985.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.

Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984.

Muthahhari, Murtadha. *Memahami al-Qur`ân*. Terj. Tim Staf YBT. Jakarta: Yayasan Bina Tauhid, 1986.

Mûsâ, Husayn Yûsuf. *Al-Ifshâh fî Fiqh al-Lughah*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.

Muslim, Abû al-Husayn. *Shahîh Muslim*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.

An-Naysâbûrî, Nizhâm ad-Dîn al-Hasan ibn Muhammad ibn Husayn al-Qummî. *Gharâ`ib al-Qur`ân wa Raghâ`ib al-Furqân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

Al-Qurthubî. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân.* T.tp.: t.p., t.th.

Ar-Râzî, Fakhr ad-Dîn. *At-Tafsîr al-Kabîr*. Teheran: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989.

Ridhâ`, Muhammad Rasyîd. *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm (al-Manâr)*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Ash-Shâbûnî, Muhammad 'Alî. *Shafwat at-Tafâsîr*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Salim, Abd Muin. *Fiqh Siyasah, Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`ân*. Jakarta: Rajawali Pers, 1994.

Shaleh, Qamaruddin *et.al. Asbabun Nuzul*. Bandung: Diponegoro, 1990.

Sayyid Quthb. *Fî Zhilâl al-Qur`ân.* Beirut: Dâr al-'Ilm dan Dâr asy-Syurûq, t.th.

Shihab, M. Quraish. *"Membumikan" al-Qur`ân.* Bandung: Mizan, 1995.

_____. *Wawasan al-Qur`ân.* Bandung: Mizan, 1996.

Shadily, Hassan. *Sosiologi untuk Masyarakat Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.

Siahaan, Hotman M. *Pengantar ke Arah Sejarah dan Teori Sosiologi*. Jakarta: Penerbit Airlangga, 1986.

Ash-Shadr, M. Baqir. *Trends of history in Qur'an*. Terj. M. S. Nasrullah. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1990.

Soekanto, Soerjono. *Teori Sosiologi tentang Pribadi dalam Masyarakat*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982.

As-Suyûthî, Jalâl ad-Dîn. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

_____. *Al-Asybâh wa an-Nazhâ`ir fî al-Furû'*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Syamsu, Nazwar. *Al-Qur`ân tentang al-Insan*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983.

Syari'ati, Ali. *On the Sociology of Islam.* Translated by Hamid Algar. Berkeley: Mizan, 1979.

_____. *Al-Ummah wa al-Imamah*, terj. Muhammad Faishol Hasanuddin. Bandar Lampung dan Jakarta: Penerbit YAPI, 1990.

Asy-Syawkânî. *Fath al-Qadîr al-Jâmi' bayn Fannay ar-Riwâyah wa ad-Dirâyah min 'Ilm at-Tafsîr.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1973.

Ath-Thabarî, Ibn Jarîr. *Jâmî' al-Bayân 'an Ta`wîl Âyi al-Qur`ân*. Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâdih, 1968.

Tim penyusun Kamus. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

Al-'Ukbarî, Abû al-Baqâ` 'Abdullâh ibn al-Husayn. *At-Tibyân fî I'râb al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Jîl, 1987.

Unais, Ibrâhîm *et.al. al-Mu'jam al-Wasîth*. T.tp.: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Wâhidî. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.

Watt, William Montgomery. *Muhammad, Prophet and Statesman*. New York: Oxford University, 1969.

Yayasan Penyelenggara penerjemah/penafsir al-Qur`ân. *Al-Qur`ân dan Terjemahnya*. Jakarta: Departemen Agama RI., 1993.

Az-Zamakhsyarî. *Al-Kasysyâf 'an Haqâ`iq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh at-Ta`wîl.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Dr. H. Wardani, M.Ag. lahir di Barabai, Kalimantan Selatan, pada tanggal 11 April 1973. Pendidikan strata satu ditempuh pada 1994-1998 di jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Sedangkan, pendidikan strata dua jurusan Agama dan Filsafat pada konsentrasi filsafat Islam diselesaikan pada tahun 2001 di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan strata tiga ditempuhnya di IAIN Sunan Ampel Surabaya dan selesai pada tahun 2010. Ia pernah mengikuti Pendidikan Kader Mufassir di Pusat Studi al-Qur`ân (PSQ), Tangerang selama enam bulan pada 2009 dan sebagai kelanjutannya berupa penulisan disertasi atas biaya lembaga ini juga di Cairo selama dua bulan pada awal 2010. Pada akhir 2010 juga, penulis mengikuti kursus singkat (*short course*) tentang menulis akademik (*academic writing*) di Universitas Leipzig, Jerman, selama sebulan. Pada 2016, penulis mengikuti program posdoktoral (*Postdoctoral Fellowship Program for Islamic Higher Education*, Posfi) yang diselenggarakan oleh subdit ketenagaan Diktis Kemenag RI yang bertempat di Universitas Âl al-Bayt di al-Mafraq, Yordania.

Tulisan-tulisannya diterbitkan: berupa buku *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKiS, 2003 diterbitkan ulang pada 2012), *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`ân* (Jakarta: Kemenag RI, 2011), *Masyarakat Utama: Telaah Tafsir Tematik dengan Pendekatan Sosiologis* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2004), *Studi Kritis Ilmu Kalam: Beberapa Isu dan Metode* (Banjarmasin: IAIN

Antasari Press, 2013), *Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profetik* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), *Islam Ramah Lingkungan*: *dari Eko-Teologi al-Qur`ân hingga Fiqh al-Bi`ah* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015), *Tafsir Nusantara: Analisis Isu-Isu Gender dalam al-Mishbah karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman al-Mustafîd karya 'Abd al-Ra`uf Singkel* (Yogyakarta: LKiS, 2017) (menulis bersama dengan Saifuddin), *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer Metodologi Tafsir al-Qur`ân di Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017), dan *Maqâshid al-Syarî'ah sebagai Paradigma Ideal-Moral Tafsir al-Qur`ân: Perspektif Abû Ishâq al-Syâthibî* (Banjarmasin: Antasari Press, 2018). Tulisan-tulisannya juga diterbitkan dalam bentuk artikel di beberapa jurnal. Sedangkan, makalah yang disampaikan di forum ilmiah, antara lain: "How to Stop Domestic Violence in Indonesian Context: an Islamic Contribution for Gender Equality", di *Annual Conference* studi Islam di Grand Hotel, Bandung, pada tahun 2006.

Ia pernah mendapatkan penghargaan sebagai wisudawan terbaik I strata satu di IAIN Antasari pada tahun 1998 dan strata tiga di IAIN Sunan Ampel pada tahun 2010, penghargaan "Mitra Pembangunan Banua" dari Gubernur Kalimantan Selatan pada tanggal 14 Agustus 2004, penghargaan tesis terbaik nasional dari Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kementerian Agama RI pada tahun 2006, pemenang I lomba karya tulis ilmiah dalam rangka *Banua Education Fair* dari Dinas Budaya dan Pariwisata Kalimantan Selatan pada Mei 2007, penghargaan *Indonesian Scholar Dissertation Award* (ISDA) dari Ford Foundation bekerjasama dengan *Indonesian International Education Foundation* (IIEF) Jakarta pada tahun 2010, dan *Antasari Award* untuk kategori dosen berprestasi di level internasional dari UIN Antasari Banjarmasin pada 22 November 2018. Sehari-hari, ia menjadi dosen di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora dan pada 2017-2021 menjabat sebagai kepala Pusat Penelitian dan Publikasi

Ilmiah di Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat Universitas pada UIN Antasari Banjarmasin.

Alamat rumah: Jl. Karang Anyar III, RT. 49, RW. 08, Komplek Pondok Papan, No. 01, Loktabat Utara, Banjar Baru, Kalimantan Selatan. URL: https: independent.academia. edu/WardaniWardani5; www.researchgate.net/profile/Wardani_Wardani, Email: mwardanibjm@gmail.com, HP: +628115002182.

Seluruh Civitas Akademika
Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

MENGUCAPKAN

SELAMAT DAN SUKSES

KEPADA

Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag.

Atas diraihnya gelar Guru Besar pada Bidang Ilmu Tafsir

fuh.uinantasaribjm

https://fuh.uin-antasari.ac.id

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

ZAHIR
publishing